This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4TGJ 9

~~Chr Dogm~~
(~~Eccl~~)
~~1848~~

912
Weitzel

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Die christliche Passafeier

der

drei ersten Jahrhunderte.

In demselben Verlag ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Psyche.

Zur Entwicklungsgeschichte der Seele.

Von

Dr. C. G. Carus,

Geheimen Medicinalrath, Leibarzt Sr. Majestät des Königs von Sachsen u. s. w.

Mit dem Bildnisse des Verfassers.

Groß Oktav. Velinpapier. Preis 3 Thlr. 8 Ngr. oder 5 fl.

Aus den Berliner literarischen Blättern, 1847, Nr. 5:

— — „Und dennoch ist unsere Zeit eine bedeutsame Zeit! — In dieser „Psyche" des trefflichen Carus liegt uns ein Werk vor, das, wenn es recht verstanden und innig begriffen wird, in vielen Kreisen des Wissens und Kennens theils die begonnenen Revolutionen befestigen, theils neue vorbereiten kann. Das Werk umfaßt Physiologie und Psychologie; denn Beides ist nur Eines, wie der Verfasser mit Klarheit darlegt u. s. w. — Wir besitzen Anthropologien und Psychologien genug von Philosophen und Theologen mit überwiegender Tendenz auf das spekulativ Ethische oder spekulativ Religiöse. Keiner von Allen hat so entschieden die veralteten Anschauungen von der in zwei Hälften zerlegten Seele aus dem Tempel der Wissenschaft gefegt, wie Carus, und dies konnte auch nur einem Manne gelingen, der eben so Arzt und tiefblickender Naturforscher ist, wie geistvoller Philosoph. Sein Werk ist die Schöpfungsthat eines reichen, tiefen und klaren Geistes, der auf dem Grund umfassender, ihrer Wahrheit und innersten Bedeutung nach erkannten Erfahrungen mit selbstbewußter Freiheit des Denkens und schaffenden Gestaltens sich bewegt; es wird belebende, verjüngende Früchte tragen für Wissenschaft, Kunst und Leben."

Aus dem Allgemeinen Anzeiger der Deutschen, 1847, Nr. 52:

„Wer sich über Seelenleben auf anziehende und belehrende Weise unterrichten will, dem sei obiges Werk empfohlen. Der tiefe, neuschaffende Verfasser betritt in diesem Buch eine neue Bahn und weiß mit solcher Klarheit und Einfachheit in das Geheimniß des Seelenlebens einzudringen, daß er auch Den, welchem „Seele und Seelenleben" tägliche Aufgabe des Forschens war, durch Neuheit, Gediegenheit und Wahrheit überrascht. So ist es! ruft man vielmal aus, und nur so kann es sein, wie Carus es darstellt. Der Referent, der die Seelenlehre als einen vorzüglichen Zweig des pädagogischen und theologischen Wissens ansieht, der in einer Umgebung groß gezogen wurde, wo jede seelische Erscheinung besprochen wurde, der viele Lehrbücher der Psychologie kennt, meint ein Urtheil zu haben über die vorliegende von Carus. Die älteren Bücher erbauten philosophisch, Carus natürlich, gleich den Griechen, von denen er nachweist, daß sie viel verständigere Ansichten von der Seele haben, als die christlichen Philosophen, die, von theologischen Ansichten geblendet, Menschenseelen schufen, über die der tiefer Blickende lächelt. Carus geht aus vom unbewußten Leben der Seele und dann über zu dem bewußten. Jeden aufmerksamen Leser wird befriedigen, was über das Heranbilden der Seele in den Thieren gesagt wird. Und wo findet man diese würdige, erhabene Ansicht von der Seele des Menschen, wie sie Carus giebt? Ruhig und klar, wie ein Grieche oder Römer — sein Gesicht zeigt auch einen solchen — schreitet der Verfasser einher und weiß den Leser mehr und mehr in seinen Bereich zu ziehen, weiß ihn zu fesseln, daß er stets zu ihm zurück muß. Glauben an Fortdauer der Seele, das Streben nach Wahrheit, nach Sittlichkeit, die feste Ueberzeugung von Gottes Dasein, Wirken und Walten erhält einen neuen Aufschwung. Ehrenmänner werden es dem Referenten gewiß Dank wissen, auf ein solches Buch, welches, da es von einem Arzte ist, doppelt merkwürdig und belehrend ist, aufmerksam gemacht zu haben.

Die

Christliche Passafeier

der

drei ersten Jahrhunderte.

Zugleich ein Beitrag

zur Geschichte

des Urchristenthums und zur Evangelienkritik.

Von

K. L. Weitzel,

Diakonus in Kirchheim u. Teck.

Mit einem Anhange: Die Passafragmente im Originaltext.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Pforzheim,

Flammer und Hoffmann.

1848.

Ὁς δ' ἐλέγχει μετὰ παῤῥησίας, εἰρηνοποιεῖ.
Clemens Al. Strom. II, 1.

Vorwort.

Mit dieser Arbeit ist der Verfasser auf einen Kreis urchristlicher Studien wieder zurückgekommen, auf welchem er sich schon vor sechzehn Jahren mit Vorliebe bewegte und dem er zum Theil seinen theologischen Standpunkt verdankt. Eine gekrönte Preisschrift über die Clementinen, welche ich in der von mir beabsichtigten erweiterten Gestalt, durch andere Berufsarbeiten gehindert, wiederholter Aufforderungen ungeachtet, leider bisher nicht zum Druck fördern konnte, später einige Abhandlungen über urchristliche Unsterblichkeitslehre (Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1836, 3. 4. Stirm, Studien der württemb. Geistlichkeit, 1837, IX, 2. 1838, X, 1) waren damals einzelne Ergebnisse meiner Untersuchungen. Kirchenamt und Seelsorge forderten seitdem meine Zeit und Kraft in solchem Maße, daß ich an eine literarische Arbeit über jene Probleme, so sehr sie mich fortwährend beschäftigten, nicht denken konnte. Seit einem Jahr dazu wieder mehr in der Lage, beginne ich mit einer Monographie über den Gegenstand, den Neander mit Recht einen der dunkelsten der christlichen Alterthumskunde nennt. Die vorliegende Arbeit kommt somit einem Bedürfniß der Wissenschaft entgegen, und das um so mehr, da die Erscheinung, welche sie zu lichten sucht, auch in den theologischen Kämpfen der Gegenwart eine unerwartete Bedeutung erlangt hat. Die Mitgabe des Textes der Haupturkunden wird, hoffe ich, den Werth des Buchs erhöhen, seine Prüfung erleichtern. Daß da, wo die Untersuchung in die allgemeine Entwicklungsgeschichte der ersten Jahrhunderte und in die Evangelienkritik eingreift, Manches nur kurz angedeutet worden ist, kann nicht befremden. Es liegt in der Natur einer solchen Monographie, daß sie keine umfassende Evangelienkritik und eben so wenig eine complete Kirchengeschichte der

Zeit sein kann, aus deren Zusammenhang sie ihre Erscheinung nimmt; während sie es andererseits nicht umgehen darf, auf die Fäden hinzuweisen, durch welche ihr Objekt mit andern gleichzeitigen Erscheinungen verknüpft ist, und es nicht umgehen kann, die allgemeinen Anschauungen durchblicken zu lassen, unter denen sich dem Verfasser der ganze Zusammenhang der Erscheinungen darstellt. Kritische Bemerkungen über einzelne Zeugnisse, ihre Glaubwürdigkeit ꝛc. wird man hier nicht viele finden. Nicht solche Bemerkungen sind es, was bei derlei Untersuchungen entscheidet, sondern der in sich zusammenhängende organische Complex des Ganzen, durch welchen das Unglaubwürdige als heterogenes Element, als handgreiflicher Widerspruch von selbst ausgestoßen, das Wahre und Wirkliche aber als homogenes Glied des Ganzen bewährt und durch den Zusammenhang, in den es tritt, zur evidenten Gewißheit erhoben wird.

Im Uebrigen mag die Schrift durch ihren Inhalt für sich selber das Zeugniß ablegen, daß sie eine Frucht von dem Baume frischer, an keine menschliche Auctorität sich bindender Quellenforschung ist, und als solche sei sie denn auch den einsichtsvollen und wahrheitsliebenden Männern der Gegenseite in den Schoß gelegt. Möge sie dabei vor Dem, der die Wahrheit selbst ist, da stehen, nicht als Holz, Heu und Stoppeln auf den guten Grund gebaut, welche das Feuer verzehrt, sondern als Gold und Silber, das durch's Feuer bewährt wird. Möge es ihr zu Seiner Ehre und unter Seinem Beistande gelingen, durch möglichste Aufhellung der noch immer so dunklen Geschichte der ältesten Passafeier auch zu jener neuen tiefern Auffassung der ursprünglichen normativen Bildungsepoche unserer Kirche, welche die theologische Aufgabe der Gegenwart ist, zu einer richtigen Erkenntniß der Einheit und Mannigfaltigkeit im geschichtlichen und dogmatischen Bewußtsein ihrer ersten hochbegnadigten Rüstzeuge und zu einem objektivern kritischen Urtheil über die authentischen Erzeugnisse der Apostelzeit und des Apostelkreises in ihrem geringen Theile mitzuhelfen.

Kirchheim u. Teck, den 1. September 1847.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt.

Die Streitigkeiten am Schluß des zweiten Jahrhunderts.

Erste Phase. Der Streit zu Laodicea um 170.

1) Parteien, Differenz, Zeit überhaupt 16
2) Gegenstand der Controverse nach Apolinaris 19
   a) Zeit, Aechtheit, Context und Text seiner Fragmente 19
   b) Fragment b. 23
   c) Fragment a. 26
3) Gegenstand der Controverse nach Clemens Alex. und Hippolytus . . 60
   Fragmente des Clemens 60
   Fragmente des Hippolytus 65
Resultat 73

Zweite Phase. Der Streit zwischen Rom und Ephesus um 190.

1) Die Differenzpunkte im Allgemeinen 76
2) Der Anlaß des Streites 83
3) Urkundenreste 89
   Fragmente des Polykrates 91
   Fragmente des Irenäus 92
4) Die Controverse eine rituelle 95
5) Die innern Motive der Ritusdifferenz 101
6) Gegenwärtiger Stand der Untersuchung 121
Schlußergebniß 130

Zweiter Abschnitt.

Urgeschichte der Passafeier.

I. Die kirchlichen Traditionen über die Passafeier 134
1) Die occidentale Tradition 136
   a) Die römische 136
   b) Die corinthische 139
   c) Die palästinensische 143
   d) Die alexandrinische 144
2) Die orientale Tradition 149
   a) Die phrygische 152
   b) Die lydische 155

Seite
II. Die Keime der Passafeier im N. T. 167
1) Der urapostolische Typus 169
a) Der Wochencyclus 169
b) Die ersten Jahresfeste 174
2) Der Paulinisch-Johanneische Typus 179
a) Der Paulinische 179
b) Der Johanneische 187
Schluß 192

Dritter Abschnitt.
Fortentwicklung und Abschluß.

I. Die occidentale Feier 199
1) Grundlegung bei Hippolytus 199
2) Der Wochencanon nach Dionysius von Alexandrien 209
3) Der Jahrescanon 218
a) Der Jahrescanon nach Anatolius 220
b) Der Jahrescanon nach Petrus Alex. I. 226
Fragment a) und b) 226. 228
II. Orientale Passafeier 233
1) Die Quartodecimaner des Epiphanius 240
a) Erste Schattirung der Quartodecimaner des Epiphanius . . . 245
b) Zweite Schattirung der Quartodecimaner des Epiphanius . . 248
2) Die Audianer des Epiphanius 254
a) Ihre Eigenthümlichkeit nach Dogma und Ritus 254
b) Ihre Beweisschrift, die διάταξις ἀποστόλων 256
3) Die Quartodecimaner des Constantin 259
Schluß 266

Vierter Abschnitt.
Der Passastreit und die Evangelienkritik.

I. Ergebniß für das Johanneische Evangelium 272
1) Kritische Argumente 272
2) Sachverhalt 276
a) Die Johanneische Observanz 278
b) Die Johanneische Relation 279
c) Zweige aus Einem Stamm 292
II. Ergebniß für das Matthäus-Evangelium 295
1) Für dessen Alter und frühes Ansehen 295
2) Für seine historische Glaubwürdigkeit 296
a) Differenz des Matthäus und Johannes 296
b) Ausgleichung beider 298
III. Ergebniß für die Evangelien des Marcus und Lucas 319
Schluß 324

Einleitung.

Die Paſſaſtreitigkeiten, welche in der chriſtlichen Kirche, beſonders des zweiten Jahrhunderts, ſehr lebhafte Bewegungen hervorriefen, haben neuerdings durch den Zuſammenhang, in welchen ſie mit der Evangelienkritik gekommen ſind [1], eine erhöhte Bedeutung gewonnen. Wiederholt ſind daher in den letzten Jahren die wenigen Bruchſtücke, die von der ziemlich reichhaltigen Paſſaliteratur des zweiten und dritten Jahrhunderts ſich erhalten haben, nach verſchiedenen Seiten hin unterſucht und erläutert worden. Man iſt nicht mehr wie früher dabei ſtehen geblieben, nur die Streitfrage ſelbſt, um die es ſich handelte, zu beſtimmen: man hat die Motive in Betracht gezogen, aus welchen der Streit hervorging, die Richtungen, auf welchen er beruht, die moderne Kritik hat ihm eine dogmatiſche Wichtigkeit zugeſchrieben, hat ihn als einen neuen Beleg dafür betrachtet, daß die chriſtliche Kirche noch gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts großentheils ebionitiſch geweſen, hat ihn als ein Glied in der Reihe jener Kämpfe, durch welche das Chriſtenthum erſt ſpät ſein eigenthümliches Weſen aus der Schale des Judenthums losgewickelt, ihrem angenommenen geſchichtlichen Syſteme einverleibt. Man hat die kleinaſiatiſche Feſtobſervanz als eine willkommene, ſich von ſelbſt darbietende Waffe gegen das Johanneiſche Evangelium gekehrt. So beſtimmt die Ergebniſſe dieſer neueſten Forſchungen zu ſein ſcheinen, gleichwohl ſind ſie bei der abgebrochenen Kürze und geringen Zahl der auf uns gekommenen Urkunden noch ſo unſicher, daß ſelbſt von Männern wie Apolinaris noch nicht einmal das ausgemacht iſt, auf welcher Seite ſie

[1] Vergl. Dr. Bretſchneider, Probab. S. 109 ff. Dr. Schwegler, der Montanismus und die chriſtliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, 1841, S. 191 ff. Dr. Wieſeler, chronologiſche Synopſe der vier Evangelien, 1843, S. 368 ff. Dr. Baur, über die Compoſition und den Charakter des Johanneiſchen Evangeliums in Zeller's theolog. Jahrbüchern, 1844, Heft 4, S. 638 f. Dr. Schwegler, das nachapoſtol. Zeitalter in den Hauptmomenten ſeiner Entwicklung, 1846, Band II, S. 352 ff. u. A. Dr. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, 1846, S. 157. Ebrard, das Evangelium Johannis und die neueſte Hypotheſe über ſeine Entſtehung, 1845, S. 114 f. Baur, Bemerkungen zur Johanneiſchen Frage in Zeller's theolog. Jahrbüchern, 1847, Heft I, S. 89 ff.

ſtanden. Auch im Intereſſe der Evangelienkritik dürfte es daher an der Zeit ſein, dieſer Unſicherheit durch eine neue umfaſſende Unterſuchung ſo viel als möglich ein Ende zu machen. Vielleicht könnte gerade dieſe, weniger durch ihren nächſten Gegenſtand eine äußere Cultfrage, als durch die deutlichen Spuren, welche eben hier, wie kaum bei einer anderen, bis in die apoſtoliſche Zeit hinauf führen und als Symptom der gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts immer gewaltiger auftretenden katholiſchen Beſtrebungen merkwürdige Erſcheinung ein unerwartetes Licht auf die innere Geſchichte der apoſtoliſchen Zeit werfen, welche durch manche neuere Forſchung mehr getrübt als aufgehellt worden iſt.

Beginnen wir damit, den kleinen Schatz von Urkunden und Berichten zu überſchauen, auf den wir mit unſeren Nachforſchungen verwieſen ſind, um ſie vor Allem, was gewiß nicht zum Vortheil der Unterſuchung bisher außer Acht geblieben iſt, nach Inhalt und Zeit in zuſammengehörige Maſſen abzutheilen. Einen ſicheren Anhaltspunkt bietet uns hiebei die jüngſte Urkundenreihe aus dem dritten und vierten Jahrhundert. Den Mittelpunkt der Paſſaſtreitigkeiten dieſer ſpäteren Zeit bildet die Nicäniſche Kirchenverſammlung, welche, zurückgreifend auf frühere Differenzen, vorzüglich die Paſſacontroverſe des dritten Jahrhunderts über eine mit dem Paſſacalcul der ſpäteren Juden gleichzeitige oder ungleichzeitige chriſtliche Berechnung der Stellung der ιδ΄ (des vierzehnten Niſan, Oſtervollmonds) im Jahr zur Entſcheidung und zur allgemeinen, bald geſetzlichen Fixirung in der Kirche brachte. Um dieſe Controverſe dreht ſich, was von Paſſaerörterungen aus dem dritten und dem Anfang des vierten Jahrhunderts übrig iſt: der Paſſacanon des Alexandriniſchen Dionyſius (247—264 n. Chr.) bei **Euseb. Hist. Eccles. VII, 20**, die Fragmente des Anatolius, Biſchofs von paläſtinenſiſch-Laodicea (Euſeb. a. a. O. VII, 32), des Petrus Martyr I., Biſchofs von Alexandrien (300—311 n. Chr.) aus ſeinem Brief an Tricentius, erhalten im **Chron. Paschale ed. Dindorf. Vol. I, p. 4 ff.**; um ſie dreht ſich das Schreiben Conſtantins an die aſiatiſchen Biſchöfe über die Reſultate der Nicäniſchen Synode hinſichtlich der Paſſadifferenzen bei **Euseb. Vit. Const. III, 18, 19, coll. III, 5**, endlich die geſchichtlichen Nachrichten des Epiphanius über die nachnicäniſchen Audianer und Quartodecimaner, **Haer. 50. 70.** Alles kommt in dieſen Reſten der Paſſacontroverſe auf die Hauptfrage hinaus: ob der richtige altteſtamentliche Paſſatag, die Norm für die Zeitbeſtimmung der neuteſtamentlichen Paſſafeier, immer der nächſte nach dem Frühlingsäquinoctium eintretende Vollmondstag ſei, oder ob, wie die Juden der ſpäteren Zeit — ſeit der Zerſtörung

Jerusalems, sagt das **Chron. Paschale** — rechneten, die ιδ΄ auch in die Zeit vor dem 21. März fallen könne, und das im Sinn und nach der richtigen Auslegung des Mosaischen Passagesetzes. War die Anknüpfung des Passacalculs an das Sonnenjahr, die Eingrenzung der ιδ΄ in die Zeit nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche ein Gedanke, der sich erst in späterer Zeit entwickeln konnte, nachdem über die Anknüpfung der christlichen Passafeier an die ιδ΄, von der das christliche Interesse an der Berechnung der ιδ΄ selbst und ihrer Stellung im Jahr abhing, längst entschieden war, so gilt dies im Allgemeinen auch von der in dem Fragment des Alexandrinischen Dionysius behandelten Frage über die Vorfasten der Passafeier (**Routh, Rel. Sacr. II, S. 385**). Eine so specielle Frage, wie die hier beantwortete: ob während der christlichen Passazeit nur bis zum Abend vor Ostern oder bis an den Ostermorgen selbst, auch noch die Nacht hindurch, gefastet werden solle, konnte sich wohl nicht erheben, ehe die Vorfrage, daß das Vorfasten auf keinen Fall schon am Freitag vor Ostern oder gar früher schon abgebrochen werden dürfe, bereits entschieden war. Auch dieses Fragment gehört also nicht bloß kraft seiner Entstehungszeit, sondern auch seinem Inhalt nach der gleichen späteren Entwicklungsphase der kirchlichen Passaverhandlungen an. Ja selbst der Passacanon des Hippolytus, Bischofs von Portos bei Rom[1], dessen Entstehung in den Anfang des dritten Jahrhunderts (um das Jahr 222 n. Chr.) fällt, deutet schon auf dieses spätere Stadium der Controverse hin. (Dieser Canon steht in **St. Hippolyt. Episc. et Mart. Opp. ed. Fabricius. Hamb. 1716. Vol. I, p. 37 ff.**)

Gehen wir von hier aus weiter zurück, so begegnet uns in dem bekannten Passastreit zwischen Victor und Polykrates am Schluß des zweiten Jahrhunderts, um 190, eine neue ältere Entwicklungsphase der Passacontroverse, umgeben von einem deutlich auf diesen Stand des Streites sich beziehenden, unter sich zusammengehörigen Kreis von Urkunden und geschichtlichen Zeugnissen. In dieser Zeit dreht sich die Controverse noch nicht um die Stellung der ιδ΄ im Jahr, sondern um die (strikтere oder laxere) Anknüpfung der christlichen Passafeier an die ιδ΄, um die Beachtung oder Nichtbeachtung des Wochencyclus bei der Terminbestimmung des jährlichen Passatags der Christen, um die Coincidenz oder Divergenz

[1] Wohl das alte Ostia am linken Ufer des linken Tiberarms, 3 römische Meilen von dem jetzigen Ostia entfernt, noch jetzt il Porto genannt, der Ort, wo nach Martyr. Ignat. c. 6. Hefele Patr. ap. S. 189 ed. II Ignatius an's Land stieg, um von da seine Reise nach Rom anzutreten.

der wöchentlichen Gedächtnißtage des Todes und der Auferstehung Christi mit den jährlichen und um den frohen oder wehmüthigen Grundton seines Todestages. Außer den Fragmenten des Polykrates aus seinem Synodalschreiben an Victor, und des Irenäus aus seiner Rüge an denselben römischen Bischof (bei Eusebius H. E. V, 24) gehört hieher der diesen vorangehende und nachfolgende Bericht des Eusebius über den Inhalt der vielen damals in der Passafrage ergangenen Synodalschreiben (V, 23, 25) und, mit Vorsicht gebraucht, die geschichtlichen Notizen des Epiphanius über die Quartodecimaner des dritten und vierten Jahrhunderts (Haeres. 50) eine Schilderung, die zusammenwirft, was dem Berichterstatter von Anhängern des vierzehnten Nisan bekannt wurde, dabei vorzüglich die schon zur Häreſe gewordenen Quartodecimaner ihrer Zeit im Auge hat und bei richtiger Auffassung des dogmatischen Grundcharakters das so entstandene Mischbild anachronistisch aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts herleitet, ohne die verschiedenen Formen zu unterscheiden, in welchen eine, äußerlich betrachtet, selbige Erscheinung bei verschiedenen Männern und in verschiedenen Zeiten hervorgetreten ist.

Es könnte nun die Frage sein, ob nicht auch die in der Passachronik [1] erhaltenen Fragmente der drei Kirchenlehrer des älteren Apolinaris, Clemens von Alexandrien und Hippolytus zu diesem Stadium der Passafrage und zu demselben Urkundenkreis zu rechnen seien, wie man dies bisher geradezu vorausgesetzt hat. Allein dagegen ist ihre specielle Tendenz und die ganze, deutlich gesonderte Stellung der in diesen Bruchstücken behandelten, auf das christliche Passa sich beziehenden Frage, der man nur durch eine in den Fragmenten selbst nicht begründete Willkür die bloße beschränkte Beziehung auf den Tag des Passa geben kann. Alle diese Bruchstücke untersuchen die Frage: ob der Herr auch in seinem Todesjahr noch einmal, wie er dies früher that, das gesetzliche jüdische Passamahl mit den Jüngern gehalten habe, und verneinen sie. Sie stellen diese Untersuchung mit besonderem Nachdruck an, keineswegs in der Absicht, um durch ihre Chronologie der Leidenswoche, durch die Widerlegung jener Annahme darzu-

[1] Der vollständige Titel dieser Chronik ist: Chronicon Paschale a mundo condito ad Heraclii Imperatoris annum vicesimum. Sie kommt auch unter dem Namen Fasti Siculi vor, früher von Ducange, 1832 von Dindorf herausgegeben und dem Corpus scriptorum Historiae Byzantinae einverleibt. Ihr Verfasser ist nach Idelers Vermuthung (Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1825. Band II, S. 351) ein Antiochener, wenn nicht mehrere Chronisten aus verschiedenen Zeiten, deren letzter unter Heraclius gelebt hätte, bei Abfassung des Buchs betheiligt sind. Ideler a. a. O. II, S. 462. Chron. Pasch. ed. Dind. Vol. II, S. 16.

thun, daß die ιδ' nicht der Tag sei, an welchem das christliche Passafest gehalten werden müsse, um was es sich doch in dem Streit des Polykrates mit Victor handelte. Denn Alle stimmen darin zusammen, die ιδ' sei der Todestag Jesu; und da eben diese Voraussetzung, wie sich zeigen wird, der Grund war, aus welchem die Kleinasiaten das christliche Passa schon an der ιδ' beginnen wollten und jedenfalls eine Feier der ιδ' als Passafest an sich schon hinreichend motivirte, so würden sie durch jene Ausführung etwa gegen eine fehlerhafte, historisch unrichtige Begründung der kleinasiatischen ιδ'-Observanz, in der Hauptsache aber für dieselbe gesprochen haben; die Absicht, in welcher sie jene geschichtliche Frage erörtern, ist vielmehr, genauer betrachtet, eine ganz andere. Sie wollen damit nachweisen, daß durch das an der ιδ' geschehene Opfer des wahrhaftigen Passalammes — Christus — die Opferung des gesetzlichen typischen Passalammes, als der vorbildende Schatten durch die Erfüllung aufgehoben, das alttestamentliche Passagesetz somit für den Christen nicht mehr bindend sei. Darauf zielt Apolinaris, wenn er in seinem ersten Fragment ausführt: der Herr habe in seinem Todesjahr nicht, wie Einige behaupten, „an der ιδ' das gesetzliche Passa gehalten und sei dann am fünfzehnten Nisan gekreuzigt worden." Vielmehr habe am vierzehnten seine Kreuzigung, das gesetzliche Passamahl der Juden aber erst vom vierzehnten auf den fünfzehnten Abends, also nach seinem Tode, stattgefunden; und in seinem zweiten Fragment betont er die Opferung Christi, als des wahren Passalammes, am vierzehnten Nisan auf eine Weise, daß man sieht, wie es ihm um nichts Anderes als um den Eindruck zu thun sein kann: nun diese stattgefunden, sei es außer Zweifel, daß das alttestamentliche Passa νομικὸν durch das unendlich höhere πάσχα ἀληθινὸν κυρίου in seiner Geltung aufgehoben und eine Opferung des jüdischen Passalammes für Diejenigen nicht mehr nöthig sei, welche im Glauben an Christum stehen. — Ebendarauf laufen ferner die Fragmente des Clemens Alex. deutlich hinaus, welche gleich voran die Bemerkung stellen: Christus habe zwar in seinen früheren Jahren das jüdische Passa nach dem alttestamentlichen Ritus mitgefeiert, aber in seinem Todesjahr habe er es nicht mehr gehalten, nachdem er seinen Jüngern am Tage vor dem Passa erklärt: daß er selbst das wahre Opferlamm und in seiner nahen Kreuzigung der verborgene Sinn des Mosaischen Typus erfüllt sei; er habe vielmehr, statt nochmals ein Lamm nach dem Gesetz schlachten zu lassen, sich selbst geopfert; und die ganze ἀκρίβεια τῶν ἡμερῶν, die genaue Chronologie der

Ereigniſſe der Leidenswoche, die Clemens gibt, hat hiernach keinen anderen Zweck, als den: mit den Nachweis zu liefern, wie die Geltung des altteſtamentlichen Paſſaopfers durch das Opfer Chriſti am Kreuz aufgehoben ſei. — Eben dahin zielen auch die auf Clemens geſtützten Fragmente des Hippolytus. — Das zweite Bruchſtück aus ſeiner Schrift über das Paſſa enthält ganz denſelben Gedanken, wie die Fragmente von Clemens: Chriſtus habe in ſeinem Todesjahr das geſetzliche Mahl nicht mehr gehalten; denn als er ſtarb, ſei die geſetzliche Zeit zum Moſaiſchen Paſſaeſſen noch nicht geweſen. Er ſei an der ιδ΄ geſtorben, erſt am Abend der ιδ΄ aber, d. i. zwiſchen dem vierzehnten und fünfzehnten Niſan, ſei das jüdiſche Paſſamahl eingefallen. Dabei ſtützt ſich Hippolytus auf eine harmoniſtiſche Erklärung der Lucasrelation, nach welcher Chriſtus ſelbſt, kurz vor ſeinem Leiden, es voraus geſagt haben ſoll: er werde diesmal das Moſaiſche Paſſa mit den Jüngern nicht mehr eſſen. — Das erſte Bruchſtück von Hippolytus, aus ſeiner Schrift πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις genommen, führt einen Gegner ein, der geradezu in einem gar nicht limitirten Sinne behauptet: „Chriſtus hat in ſeinem Todesjahr noch einmal das jüdiſche Paſſa gehalten und dann gelitten, darum muß auch ich thun, wie der Herr gethan hat.“ Weder in den Worten dieſes Gegners, noch in den Gegenbemerkungen des Hippolytus liegt irgend eine Andeutung davon, daß hiemit nur die Zeit des chriſtlichen Paſſa habe beſtimmt werden wollen, daß es nämlich eben am Tag des jüdiſchen Paſſaeſſens gehalten werden ſolle; die Behauptung des Gegners greift vielmehr weiter: ſie verlangt, daß auch die Chriſten deßwegen, weil ihr Meiſter noch in ſeinem Todesjahr die jüdiſche Paſſamahlzeit gefeiert habe, dieſelbe nach ſeinem Vorgang gleicherweiſe zu halten verbunden ſeien; ſie geht auf die Bedeutung und die Art der chriſtlichen Paſſafeier; ſie verlangt eine judaiſirende Form derſelben; ſie iſt der Ausfluß einer ebionitiſchen Richtung. Nur ſo hat nun auch die Gegenbemerkung des Hippolytus ihren vollen Sinn: „aber der Gegner täuſcht ſich und ſieht nicht, daß in ſeiner Leidenszeit Chriſtus das geſetzliche Paſſa nicht mehr gegeſſen hat, denn Er war das vorher verkündigte und zur feſtgeſetzten Stunde geopferte Paſſalamm.“ Wie hier die Abſicht des Kirchenlehrers dahin geht, das jüdiſche Paſſalamm als für Chriſten nicht mehr verbindlich zu erklären, auf den Grund hin, weil Chriſtus es im Todesjahr nicht mehr genoſſen, vielmehr in ſeiner Perſon erfüllt habe, ſo muß andererſeits von dem Gegner, mit dem er hier zu thun hat, angenommen werden, er habe auch für die chriſtliche Paſſafeier die Beobachtung

des Mosaischen Ritus zum Gesetz machen und dies durch den Vorgang des Herrn begründen wollen, der diesen Ritus ja auch noch unmittelbar vor seinem Leiden mitgemacht. Daß die bisher entwickelte Auffassung der Bruchstücke die richtige ist, wird bestätigt durch den Zusammenhang, in welchem sie in der Passachronik selbst vorkommen und der daher hier kurz berührt werden muß. Der Chronist schickt seinem Passacalcul, dem er, um seine durchgängige Uebereinstimmung mit allen geschichtlichen Zeugnissen über die im A. und N. T. gefeierten Feste und damit seine geschichtliche Durchführbarkeit zu beweisen, eine chronologische Berechnung der ganzen heiligen und Profangeschichte mitgibt, eine kurze Einleitung über den Ursprung des christlichen Passa und die Bestimmungen und Berechnungen der Zeit seiner Feier voran, über welche sich die Kirche seiner Zeit vereinigt hatte. Er beginnt mit der Basis des christlichen Passa (*πάσχα σωτήριον*, *σωτηριῶδες*), dem Mosaischen (*πάσχα νομικὸν* oder *τυπικόν*), welches alle Gottes-Männer und heiligen Frauen des A. Ts., und so auch noch die Israeliten zur Zeit Jesu und der Apostel bis auf die Zerstörung Jerusalems, immer richtig und consequent (*ἁπλανῶς*) nach der *ἰσημερία ἐαρινή*, dem Frühlingsäquinoctium, gefeiert haben. **Chron. Pasch. ed. Dind. I**, S. 3—9. Sofort wird gezeigt, daß das typische Passa außer Geltung gesetzt und an dessen Stelle das christliche Passa getreten sei, und beides auf die Thatsache gegründet, daß der Herr, der in früheren Jahren sammt den Aposteln das typische Passamahl der Juden mitgefeiert, in seinem Todesjahr dasselbe nicht mehr genossen, vielmehr sich nun selbst als das wahre Passaopfer bezeichnet und durch seine Kreuzigung am Passatag den alttestamentlichen Typus erfüllt habe. Als Gewähr für diese Thatsache werden die Zeugnisse des Johanneischen Evangeliums und die genannten Bruchstücke angeführt. Man hat gewiß allen Grund, anzunehmen, daß der Chronist, dem es so angelegen war, in seiner Auffassung des Passafestes mit der Kirche der früheren Zeit vollkommen übereinzustimmen, der schon behufs seiner Passachronik genöthigt war, sich mit der kirchlichen Passaliteratur der früheren Jahrhunderte genau vertraut zu machen, und dem wir daher auch die Erhaltung dieser Fragmente verdanken, die betreffenden Schriften noch vor sich hatte und genau kannte, und daß seine Darstellung der Abrogation des jüdischen Passa, in deren Zusammenhang er die drei Kirchenväter für sich reden läßt, im Wesentlichen aus ihren Schriften über das Passa hervorgegangen ist. Denn auch in der Begründung derselben hat er sich der Auctorität dieser Vorgänger und besonders

des Clemens genau angeschlossen. Es ist ganz die von ihnen aufgestellte Chronologie der Leidenswoche, die er wiedergibt; es sind dieselben geschichtlichen Thatsachen und dieselben exegetischen Gründe, auf die er seine Ausführung stützt; es ist dasselbe Endergebniß, das er auf sie baut; derselbe letzte Schluß, den er aus Allem zieht. Man kann daher nicht umhin, anzunehmen: wie von dem Chronisten, so seien auch von jenen drei Kirchenlehrern die Nachweisungen, daß der Herr in seinem Todesjahr das jüdische Passa nicht mehr mitfeierte, sondern sich selbst, mit ausdrücklicher Hinweisung darauf, daß Er das wahre Passa sei, am gesetzlichen Passatag, der ιδ', zum Opfer brachte, in keiner anderen Absicht gegeben worden, als in der, zu zeigen, wie der Typus nun durch die Erfüllung aufgehoben, daher eine weitere Feier des typischen Mahls in der Kirche, wie dies auf den behaupteten letzten Vorgang Christi hin von Einigen gefordert worden war, nicht mehr nöthig noch zulässig sei. Ist diese Auffassung der Fragmente die richtige, so gehören sie einem anderen und früheren Stadium der Passafrage an, bei welchem es sich nicht, wie bei dem Streit zwischen Victor und Polykrates, um die Zeit der christlichen Passafeier, um die laxere oder striktere Anknüpfung derselben an die ιδ', sondern um eine weit radikalere Frage handelte: um die Wahl zwischen einer gemischt-jüdischen und einer reinchristlichen Form und Bedeutung der kirchlichen Passafeier, nicht um eine Differenz zwischen zwei kirchlichen, gleicherweise auf specifisch-christlichen Voraussetzungen stehenden Theilen, sondern um die Differenz zwischen der Kirche, die in ihren bedeutendsten Repräsentanten ihr Votum abgibt, einer- und zwischen einer vereinzelten ebionitischen Partei andererseits, in welch' letzterer eine von der Kirche längst überwundene Richtung, gestützt auf den Vorgang des Herrn selbst, nicht auf das allgemein nicht mehr als an und für sich bindend betrachtete Gesetz, sich in einem besonderen Punkt des äußeren Cultus wieder geltend zu machen suchte. Auf merkwürdige Weise stimmt hiemit überein, daß das zweite Fragment des Hippolytus, das uns die Kunde von diesen ebionitischen Passachristen gibt, seiner Schrift πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις angehört, somit auch hier Gegner vor Augen hat, welche zu Hippolytus Zeit, also um 222, schon von der Kirche als Häretiker ausgeschieden waren, während die asiatischen Bischöfe und Gemeinden, an deren Spitze Polykrates stand, in Dogma, Disciplin und christlichem Wandel sonst ganz mit der übrigen Kirche übereinstimmend, nicht nur im Anfang des dritten, sondern sogar noch des vierten Jahrhunderts als ἐκκλησίαι θεοῦ,

keineswegs aber als Häretiker betrachtet wurden, auch Hippolytus daher, wenn er gleich ganz auf occidentaliſcher Seite geſtanden haben mag, es ſich doch nicht herausnehmen konnte, ſie in ſeinem Häretikerverzeichniß aufzuführen. Wenn Mosheim[1] und ihm nach Auguſti[2] behauptet: es habe ſich im Paſſaſtreit auch um das Eſſen des geſetzlichen Paſſalammes bei der chriſtlichen Feier gehandelt, ſo hat er zwar inſofern Unrecht, als er die letztere Sitte für eine in der Kirche jener Zeit allgemein herrſchende anſieht; aber ganz unrichtig hat er doch nicht geſehen, weil in dem durch die Fragmente bezeichneten früheren Stadium des Streites doch zwiſchen der Kirche und einer vereinzelten ebionitiſchen Partei wirklich dieſe Frage verhandelt wurde. Sehen wir uns um nach anderweitigen Spuren dieſer Entwicklungsphaſe der Controverſe, ſo bietet vor Allem das kurze, von Euſebius H. E. IV, 26 aufbewahrte Fragment aus einem der zwei Bücher des Melito, Biſchofs von Sardes, über das Paſſa hiefür einen Anhaltspunkt. Dieſe Schrift ſteht mit den Fragmenten der drei genannten Kirchenlehrer jedenfalls in einem ſehr nahen Zuſammenhang; nicht nur ſtimmt die Zeit ihrer Abfaſſung mit der muthmaßlichen Abfaſſungszeit der Paſſaſchrift von Apolinaris überein, ſo daß dieſe zwei faſt nothwendig einem und demſelben Stand der Paſſafrage angehören, ſondern auch zu der Paſſaſchrift des Clemens ſteht ſie in einem ſehr nahen Verhältniß; denn Euſebius erzählt uns ausdrücklich a. a. O., Clemens habe in ſeinem λόγος ἴδιος περὶ τοῦ πάσχα dieſer Schrift Melito's Erwähnung gethan, und ſage ſelbſt, er (Clemens) habe ſeine Schrift ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς verfaßt. Billig wird alſo angenommen, daß Beide ſo ziemlich dieſelbe Paſſafrage behandelt haben. Hippolytus Schrift über das Paſſa aber ſteht wieder mit der des Clemens über denſelben Gegenſtand, wie die Fragmente Beider zeigen, in ſehr naher Verwandtſchaft, faßte alſo aller Wahrſcheinlichkeit nach das Paſſa unter ganz ähnlichen Geſichtspunkten — nur etwa noch mehreren — wie Clemens und Melito auf. Aus dieſer, mit den Fragmenten ſich ſo nahe berührenden Abhandlung Melito's nun gibt ein kurzes Bruchſtück uns die Notiz: „Unter Servilius Paulus, Proconſul von Aſien, zu der Zeit als Sagaris — Biſchof vermuthlich in Laodicea, wo er begraben wurde (V, 24 Euseb.) — den Märtyrertod ſtarb, ſei in Laodicea ein großer Streit über das Paſſa entſtanden (ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα), das gerade damals einfiel. Da Melito ſelbſt an

[1] Commentarii de rebus Christianorum ante Constant. Magnum, p. 444.

[2] Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Archäologie. Bd. II, S. 23 ff., 30, 32.

dieſe ζήτησις μεγάλη anknüpft, ſo iſt es das Natürlichſte, anzunehmen, daß ſeine Schrift zu dieſer neu erhobenen Paſſafrage in naher Beziehung geſtanden, wie es denn faſt durchaus Zeitverhältniſſe und Zeitintereſſen waren, was die ſchriftſtelleriſchen Arbeiten der Kirchenlehrer jener Zeit veranlaßte. Melito unterſuchte ohne Zweifel in einem jener Bücher das Paſſa nach den Vorausſetzungen und Geſichtspunkten, welche in jenen Streitigkeiten, überhaupt in der Kirche jener Zeit ſich herausgeſtellt hatten, und gewiß, nach den von ihm noch übrigen Fragmenten bei **Routh, Reliq. s. T. I, S. 107 ff.** zu urtheilen, aus dem Geſichtspunkte des Typus und der Erfüllung in Chriſto. Allem Vermuthen nach iſt es daher gerade dieſer, um 170 ausgebrochene Streit über das Paſſa und die bei demſelben in Anregung gekommene Frage, auf welche die Fragmente ſich beziehen; nach den Fragmenten zu urtheilen iſt dieſe Frage aber die über eine gemiſchtjüdiſche oder rein-chriſtliche Form und Bedeutung der kirchlichen Paſſafeier und der Hauptanſtand dabei, ob Chriſtus auch in ſeinem Todesjahr das Moſaiſche Paſſa noch einmal gehalten habe oder nicht. Hiemit hätten wir nicht nur eine Spur über die Zeit, wann dieſer Punkt Gegenſtand der Controverſe wurde, ſondern auch einen Wink darüber, daß die beiden dabei ſich gegenüberſtehenden Parteien nicht, wie um 190, die kirchliche Majorität und Minorität oder zwei Provinzialkirchen — der Orient und Occident — waren, ſondern die Kirche des Orients in ihren Hauptvorkämpfern Melito und Apolinaris einerſeits und andererſeits ein neuauftauchender Reſt der im Allgemeinen längſt unterlegenen ebionitiſchen Richtung, deren allmälige Ueberwindung und Verdrängung in allen ihren Formen eben die eigenthümliche Aufgabe iſt, welche die aſiatiſche Kirche zu löſen hatte: ein von dem großen Apoſtel, dem Begründer ihrer Gemeinden, auf ſie übergegangenes Erbtheil. Man hat keine Spur, daß Melito in dieſem Streit nicht auf der Seite des autonomiſchen Chriſtenthums geſtanden hätte; Euſebius führt Melito und Apolinaris nicht als Gegner auf, ſondern ſtellt ſie als kirchliche Vorkämpfer, wie auch Gieſeler bemerkt, friedlich zuſammen; Melito's altteſtamentliche Studien, deren Reſultat ſeine ἐκλογαὶ ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν waren, Nachweiſungen über die Weiſſagungen auf Chriſtus im A. und deren Erfüllung im N. T. (**IV, 26 Euseb.**), ſeine Fragmente bei Routh a. a. O. S. 116, in welchen er die typiſche Beziehung des zum Opfertod geführten Iſaak und des ſtatt ſeiner geſchlachteten Widders auf den von ſeinem Vater zum Opfer am Kreuz

hingegebenen Erlöser, das wahrhaftige Opferlamm, ausführt, sein hoher Begriff von der Person Christi, des θεὸς λόγος, S. 112 a. a. O., seine Stellung auf Seiten der Kirche gegen Marcion, S. 115, setzen es außer Zweifel, daß er einer der eifrigsten und angesehensten Vorkämpfer der Kirche unter den asiatischen Bischöfen war; daß er die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum in Pauliniſchem Sinn auffaßte; daß er den Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religions-Oekonomie nur in einer Weise festhielt, welche die Herrlichkeit der Erfüllung gegenüber der Unvollkommenheit der Vorbilder, der weissagenden Typen in Gesetz und Propheten in vollem Maß anerkannte, daher unmöglich das Mosaische Gesetz mit seinen Typen und Vorbildern auf die Person Christi und den Glauben des N. Ts. als noch unaufgehoben, auch für die Gläubigen verbindlich, ansehen konnte.

Fragen wir nach einer weiteren Spur der vereinzelten ebionitischen Richtung, welche um 170 in der Passafrage — wie um dieselbe Zeit, gleichfalls in Asien und zwar in Phrygien, die judenchristliche Ansicht von dem Messiasreich und den Fastengeboten im Montanismus und seiner ekstatischen Prophetie — neu aufzutreten wagt und schon in Hippolytus Ketzerkatalog steht, so begegnet uns gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein Zweig davon in Blastus, dem römischen Schismatiker. Neben Montan und seinen Propheten in Asien führt Euseb. V, 14, 15 a. a. O. als gleichzeitige Häresen in Rom die ursprünglich wie Montan der Kirche angehörigen Neologen Florinus und Blastus mit ihrem Anhang auf, gegen welche Irenäus (Euseb. a. a. O. c. 20) zwei Briefe, darunter gegen den Letzteren eine ἐπιστολὴ πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος schrieb, ohne jedoch von Blastus Näheres anzugeben, worin sein νεωτερίζειν περὶ τὴν ἀλήθειαν (c. 15) bestanden habe. Bestimmteres erfahren wir über ihn aus dem Anhang zu Tertullian's Schrift: de praescript. haeret. c. 53. **Est praeterea his omnibus** (Marcion, Tatian, die Montanisten sind unmittelbar zuvor genannt) **etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi 14. mensis. Quis autem nescit, quoniam evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigit (Blastus).** Fällt nun hiernach Blastus und sein Passagebot keineswegs ganz mit den ebionitischen Passachristen von 170 und ihrer Behauptung oder Anforderung zusammen, so kann man doch, wenn die pseudotertullianische Schilderung in der Hauptsache Grund hat, in ihm und seiner Partei

einen neuen Beleg dafür mit Recht erblicken, daß um 170—180 — denn in diese Zeit würde mit Montan auch er nach Eusebius fallen — auf's Neue eine judaistische Partei in der Kirche aufgetreten sei, welche jedoch alsbald den entschiedensten Widerspruch der letzteren, besonders und zuerst der kleinasiatischen, später auch der römischen Kirche erfuhr, und daher bald unterlag.

Aus dem Bisherigen dürfte es mit hinreichender Gewißheit erhellen, daß die letztgenannten Passafragmente einen eigenen dritten Urkundenkreis bilden, der seine eigenthümliche Hauptfrage hat, und zwar gerade eine Fundamentalfrage, die zuerst entschieden und besprochen werden mußte, ehe von der weiter nach oben liegenden die Rede werden konnte, daß sie daher auch ein früheres Stadium der Passacontroverse, den Streit von 170, bezeichnen.

Fassen wir die bisherigen Entwicklungsphasen der Passacontroverse zusammen, so können wir nicht umhin, in denselben einen gemeinschaftlichen Charakter, eine gemeinsame Tendenz, welche durch sie hindurchgeht, zu erkennen, und die sie als die drei Zeiträume Einer Periode erscheinen läßt, einer Periode der fortgehenden, durch eine Reihe von Kämpfen sich vermittelnden katholischen Fixirung und Normirung der christlichen Passafeier. Ihre specifisch christliche Form und Bedeutung überhaupt wird mit bestimmtem Bewußtsein als kirchliches Dogma ausgesprochen in dem Laodiceischen Streit von 170, zwischen den kleinasiatischen Kirchenlehrern und einer neuerstandenen judaistischen Partei; ein Kampf, durch welchen die neugeforderte judaistische Grundlage und Form der Feier alsbald verneint, für eine ausschließlich christliche Passafeier entschieden und hinsichtlich ihrer in Erinnerung gebracht wird, daß der mosaische *νόμος* auch in diesem Punkt nicht mehr gültig und das typische Passa durch seine Erfüllung aufgehoben sei. Der Festcharakter ihrer innerchristlichen Momente, näher des Todestags Jesu, die veränderliche oder fixe Stellung der christlichen Feier in der Woche, ihre unveränderliche oder innerhalb eines gewissen Spielraums veränderliche Anknüpfung an die ιδ', in Folge der Beachtung oder Nichtbeachtung des christlichen Wochencyclus, und die damit zusammenhängende längere oder kürzere Dauer der Fastenzeit wurde in der zweiten Controverse um 190 zwischen der occidentalischen Majorität und der kleinasiatischen Minorität der Kirche angeregt und in Folge davon nach und nach festgestellt; die Mehrzahl der Kirche sprach sich entschieden aus für die Trauerbedeutung des Todestags Jesu und seiner Folgetage bis zur Auferstehung, somit für ein längeres Fasten, sodann für

die genaue Festhaltung der Wochentage der Kreuzigung und Auferstehung, daher für eine laxere Anknüpfung der christlichen Feier an den jüdischen Passatag, der im Allgemeinen von der ganzen Kirche als chronologischer Haltpunkt für die christliche Feier anerkannt war; aber bei dem entschiedenen Widerstand der asiatischen Katholiker konnte die Streitfrage nicht sogleich zur Entscheidung gebracht, daher auch nicht gesetzlich fixirt werden. Nur nach und nach, im Verlauf von mehr als 100 Jahren, drang die Ansicht der Mehrheit durch, und wurde zugleich mit dem folgenden Punkt in Nicäa canonischer Beschluß [1], aber erst 341 ein durch Kirchenstrafen sanctionirtes Gesetz. Eine fixere Stellung im Jahr erhielt die christliche Passafeier endlich in Folge der zu Ende des dritten Jahrhunderts wiederholt entstandenen Controverse über die Berechnung der ιδ΄, durch die auf der Nicänischen Synode ausgesprochene Anknüpfung der letzteren an das Sonnenjahr, laut welcher sie nie vor das Frühlingsäquinoctium fallen, sondern immer der erste Vollmond nach demselben als die wahre alttestamentliche ιδ΄ angenommen werden sollte. Wenn hiernach die Tendenz nach gesetzlicher und katholischer Normirung dieser christlichen Hauptfeier, die in den drei Zeiträumen dieser Periode von 170—325 sich je nach dem Bedürfniß stufenweise vollzieht, und endlich in der Einigung des Nicänischen Concils zur Ruhe und zum ersten umfassenden Abschluß kommt, den eigenthümlichen Charakter dieser ganzen Entwicklung der Passacontroverse im Verlauf von 160 Jahren ausmacht, so tritt ihr in den 140 Jahren der ersten apostolischen und nachapostolischen Zeit eine andere Periode gegenüber, welche sich von der bisher geschilderten wesentlich unterscheidet. Die in ihr vorherrschende freie Production der ersten Festobservanzen, das mit dem allmälig entstehenden Bewußtsein der vorhandenen Mannigfaltigkeit kirchlicher Institutionen auch erst allmälig erwachende Bedürfniß nach Einigung, nach Beseitigung der auffallendsten Differenzen, und die freie, noch durch die Milde und die Innerlichkeit des apostolischen Geistes geleitete Art, wie es sich äußert, der höhere Standpunkt, dem die Einheit im Glauben und in der Liebe unendlich mehr gilt als die Einförmigkeit in äußeren Gebräuchen, und dem es daher auch noch nicht um gesetzliche Fixirung der letzteren zu thun ist, machen den unterscheidenden Charakter dieser ersten Periode der Passacontroverse aus. Was wir von Urkunden über diesen Zeitraum besitzen, sind

[1] Unter den zwanzig Canons des Nicänischen Concils ist keiner über die Passafeier. Man wollte es, meint Ideler a. a. O. II, S. 204, noch nicht förmlich als Gesetz aussprechen, um nicht strafen zu müssen.

einige Notizen in den Fragmenten des Polykrates und Irenäus bei Euseb. Kirchengesch. V, 24. Die eine dieser Nachrichten, ein Fragment aus Irenäus Brief an Victor, führt das Dasein und Alter der occidentalen Festpraxis bis auf den römischen Bischof Xystus, somit bis auf 120 n. Chr. hinauf, angeknüpft bis dahin an bestimmte Namen und Personen, während sicherlich auch Xystus sie auf den Grund älterer, in die apostolische Zeit zurückgehender Ueberlieferungen angenommen hatte; die andere Nachricht in Polykrates Brief an Victor knüpft die asiatische Festobservanz an die angesehensten Namen der nachapostolischen und apostolischen Zeit und führt sie bis auf Johannes und Philippus, also weit in's erste Jahrhundert, zurück. Lassen diese bestimmten und glaubwürdigen Angaben, namentlich die von Irenäus, zugleich die Wahrnehmung machen, daß, mindestens von 120 an, die Kirche der Passadifferenz immer mehr als einer störenden sich bewußt zu werden begann und sie auf dem Wege freier Verständigung zu beseitigen suchte — Alles durchaus ohne Zwang und katholisches Drängen, aus jener Milde des apostolischen Sinnes, der bei Einheit im Wesen auch eine starke Differenz im Aeußeren wohl ertrug, wenn sie ohne Gewaltthätigkeit und Friedensbruch, ohne Zerreißung des Leibes Christi nicht zu entfernen war; lassen sie somit einen Blick werfen in die zweite Hälfte der ersten Periode, deren Charakter eben die genannten Bestrebungen sind, so bieten diesen Zeugnissen von der apostolischen Zeit her die neutestamentlichen Urkunden die Hand, welche vorzüglich auf die erste Hälfte dieser Periode, die Zeit der freien Bildung und Erzeugung der ersten äußeren Institutionen der Kirche, unter apostolischem Einfluß und Vorgang Licht werfen, so daß eben hier, wie sonst nicht leicht, eine stetige Entwicklungsreihe bis tief in das apostolische Zeitalter hinein sich herstellen läßt. Die auf diese beiden Zeiträume, den der freien Production der Hauptdifferenz in der apostolischen Zeit und den der ersten freien Besprechung derselben in der nachapostolischen, bezüglichen Nachrichten bei Irenäus und Polykrates zusammen mit den einschlagenden Zeugnissen des N. Ts. bilden daher den ersten Urkundenkreis, der die Zeit von 30—170 n. Chr. umfaßt.

Es versteht sich von selbst, daß bei der Scheidung der vorhandenen Zeugnisse in zusammengehörige Massen und der Ausmittlung der Zeit, der besonderen Tendenz derselben und der Hauptfrage, womit es jeder Urkundenkreis zu thun hat, wie bei dem gegebenen kurzen Umriß der ganzen Entwicklungsgeschichte des Passastreites durch die drei ersten Jahrhunderte hindurch, der das

Ergebniß jener Scheidung und Voruntersuchung ist, Manches nicht weiter ausgeführt und begründet werden konnte, Manches nur allgemein angedeutet werden mußte, was erst durch eine genaue Erörterung der Urkunden selbst deutlich werden kann; zum Wenigsten aber wird durch das Bisherige der Sinn für den eigenthümlichen Gehalt jeder Urkundenreihe geschärft, das Ganze und Einzelne vorläufig gelichtet, der Gang der folgenden Untersuchung erklärt und gerechtfertigt sein. Der Mittel- und Schwerpunkt der ganzen Untersuchung liegt nämlich hiernach in dem Streit vom Ende des zweiten Jahrhunderts, aus welchem die ältesten und wichtigsten Urkunden stammen; dort muß fester Fuß gefaßt werden, denn nur von dort aus kann, worauf es hier besonders ankommt, auf die apostolische und erste nachapostolische Zeit in dem fraglichen Punkt Licht fallen, was die späteren, von jener Zeit schon weit abliegenden Controversen des dritten Jahrhunderts nicht mehr leisten können, während sie dagegen ganz geeignet sind, ein Probierstein für die Richtigkeit der Auffassung jenes früheren Hauptstreites zu werden, der ihre nächste Unterlage und dessen Weiterführung und endlicher Abschluß sie sind. Beginnen wir daher das Detail der Untersuchung mit den beiden Kämpfen von 170 und 190, von Laodicea und Ephesus, den beiden abgesonderten Phasen des Passastreites vom Ende des zweiten Jahrhunderts und mit Erörterung des dahin gehörigen Urkundenkreises.

Erster Abschnitt.

A. Die Streitigkeiten am Schluß des zweiten Jahrhunderts.

Erste Phase. Der Streit zu Laodicea um 170.

1) Parteien, Differenz, Zeit überhaupt.

Zwei Kämpfe hatte die kleinasiatische Kirche im zweiten Jahrhundert hinsichtlich des Passa zu bestehen: den einen für die specifisch-christliche Form und Bedeutung desselben gegen eine in ihr neu auftretende judaistische Passapartei, in welchem sie die ganze übrige Kirche auf ihrer Seite hatte und den sie siegreich bestand; den anderen für ihre altherkömmliche, jedenfalls noch aus der apostolischen Zeit stammende, keineswegs auf einer ebionitischen Richtung, sondern auf den allgemein in der Kirche anerkannten Voraussetzungen, namentlich über den Zusammenhang des alten und neuen Testaments, ja sogar auf Pauliniſchem Dogmatismus, wie sich zeigen wird, ruhende Passaobservanz, in welchem sie die Majorität der Kirche gegen sich hatte und, wenn auch nicht sogleich, doch nach und nach gegen die urapostolische Passapraxis der römischen, palästinensischen und alexandrinischen Provinzialkirchen unterlag. Das Eine war ein bald entschiedener Kampf für die Passafeier der Gesammtkirche, und friedlich stehen hier die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer Asiens, ein Melito und Apolinaris, auf einer Seite mit den Kirchenlehrern Alexandriens und Roms, mit Clemens und Hippolytus; denn es gilt, ein Gemeingut der vom Judaismus in ihren Häuptern und eigentlichen Repräsentanten wie in der herrschenden Richtung längst befreiten Kirche gegen eine neu aufgetretene judaistische Partei zu vertheidigen; es war ein vereinter Kampf der herrschenden autonomisch christlichen Richtung nach Außen, in welchem der äußeren Umstände wie ihrer eigenthümlichen

Aufgabe wegen die Lehrer der asiatischen Kirche die Ersten auf dem Kampfplatze sind; war ja doch in Laodicea zuerst die judaistische Anforderung aufgetreten, und erst etwas später auch in Rom — in Blastus und seiner Partei, die sich um 190 der kleinasiatischen Kirche im zweiten Streit angeschlossen haben mag — ein ähnlicher Versuch des Judaismus zum Vorschein gekommen. Das zweite war ein Kampf für die besondere Zeit und Form der kleinasiatischen Passafeier, in welchem Kirche gegen Kirche, eine kirchliche Tradition gegen die andere steht, der daher auch lebhafte Bewegungen und Erschütterungen im ganzen Umfang der Kirche hervorbringt, in dem die Bischöfe Kleinasiens nicht mehr friedlich mit denen von Rom und Alexandrien zusammen, sondern beide in verschiedenen Lagern stehen. Das Eine ist, wie deutlich zu sehen, ein innerer Zwiespalt der herrschenden Kirche unter sich über eine innerchristliche Cultfrage, die mit dem von beiden streitenden Theilen überwundenen Ebionitismus nichts mehr zu thun hat, das Andere ein vereinter Streit der herrschenden Kirche gegen eine neue Schilderhebung des in der Hauptsache längst innerlich und äußerlich überwundenen Judaismus.

Der letztere Kampf ist nun eben der in Laodicea ausgebrochene Streit über das Passa.

Ἐπὶ Σερουιλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις· καὶ ἐγράφη ταῦτα, erzählt Melito in einem seiner Bücher über das Passa. In welche Zeit fiel demnach jener Streit und die Abfassung der Melitonischen Passaschrift? Läßt sich auch die Zeit des Proconsulats von Servilius Paulus, in welche Melito (bei Euseb. a. a. O. IV, 26) diese *ζήτησις* verlegt, ebenso wie die von Sagaris Märtyrertod nicht mehr genau bestimmen, so weisen doch alle Indicien auf die Regierungszeit Marc. Aurel. (160—180) und auf Soter's Episcopat hin (168—176). Sagaris fiel wahrscheinlich als Opfer einer jener blutigen Volksaufstände (*λεηλασία δημώδης*), deren Melito in seiner an Marc. Aurel. gerichteten Apologie erwähnt (Euseb. IV, 26), welche schon früher in dem proconsularischen Asien gewüthet hatten, mit neuer Heftigkeit aber um das Jahr 177 (das siebenzehnte Regierungsjahr Marc. Aurel.) (Euseb. V, 1) fast allgemein ausbrachen, und in deren einem auch Polykarp zwischen 160—170 in Smyrna den Feuertod starb (Euseb. IV, 15). Man geht also wohl am sichersten, wenn man Sagaris Tod in die Nähe des Jahres 170 verlegt. In dasselbe Jahrzehend (170—180) fällt auch die Blüthezeit des Melito nach

Euseb. (IV, 26 a. a. O.), dem Melito's Schriften noch vorlagen und der ihn daher gewiß nicht ohne guten Grund unter der Regierungszeit Marc. Aurel. und der bischöflichen Amtsführung Soter's aufführt. Mit allem Recht läßt sich ferner aus der Notiz Melito's vermuthen, daß er, wenn er nicht zu seiner Abhandlung über das Passa eben durch den in Laodicea ausgebrochenen Streit veranlaßt wurde, doch jedenfalls auf die dort angeregte Streitfrage Rücksicht genommen hat. Denn wenn jene ζήτησις eine πολλή, eine viel behandelte, eifrig und von Vielen besprochene Meinungsverschiedenheit war, wenn er selbst seine Schrift über denselben Gegenstand als eine mit diesem Streit vollkommen gleichzeitige bezeichnet und an denselben anknüpft, wie wäre es denkbar, daß er auf den Gegenstand jenes in der naheliegenden großphrygischen Gemeinde ausgebrochenen Streites, der eine, wenn auch örtliche, doch nicht unbedeutende Bewegung herbeigeführt hatte, keine Rücksicht genommen hätte? Weit eher ist anzunehmen, daß er durch jene einleitende Bemerkung nicht bloß die Abfassungszeit, sondern auch die geschichtliche Veranlassung seiner Erörterung angeben wollte. Mit derselben, in Laodicea zuerst angeregten, Passafrage muß daher auch die spätere Passaschrift des Clemens von Alexandrien sich beschäftigt haben, aus der jenes Bruchstück in der Passachronik stammt. Denn eben jene Schrift Melito's, die sich auf den Laodiceischen Streit bezog, war die Veranlassung gewesen, welche Clemens zur Abfassung seines, gewiß die von Melito behandelte Frage auf's Neue untersuchenden und erörternden λόγος περὶ τοῦ πάσχα bestimmte; τούτου δὲ τοῦ λόγου (eben jener Schrift Melito's, sagt Euseb. a. a. O. IV. 26) μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι. Wenn wir aber nun weiter aus den erhaltenen Bruchstücken sehen, daß auch die Passaschrift des Apolinaris mit der des Clemens von Alexandrien im Wesentlichen dieselbe Frage behandelt, daß auch Hippolytus in seiner Passaschrift noch, unter offenbarer Bekanntschaft mit Clemens, die Passafeier nach denselben Gesichtspunkten betrachtet, wenn wir hinzunehmen, daß die Blüthezeit des Apolinaris eben in die Nähe von 170 wie die Melito's fällt [1], was ist natürlicher als die Annahme, auch diese Schriften, vor Allem die des Clemens und Apolinaris, haben die in dem Laodiceer-Streit angeregte und in Melito's Schrift zuerst beleuchtete Passafrage erörtert? Und welches war diese?

[1] Man vergl. über Melito Piper, Melito St. u. Kr. 1838, I. S. 60 ff.

2) Gegenstand der Controverse nach Apolinaris.

a. Zeit, Aechtheit, Contert und Text seiner Fragmente.

Das älteste Fragment, das sich hiernach auf die Laodiceische Frage bezieht, ist das von Apolinaris, Bischof von Hierapolis, dem Zeitgenossen Melito's, der festen Burg der Kirche in Asien gegen den Montanismus. Eusebius, dem seine, wie Melito's, Schriften noch großentheils vorlagen, stellt Beide als die Vorkämpfer der Kirche zusammen, und setzt sie in dieselbe Zeit unter Marc. Aurel. und Soter (IV, 26, 27). Hat Apolinaris eine Passaschrift verfaßt, so ist es schon der Zeitrechnung nach wahrscheinlich, wenn es auch nicht durch die Verwandtschaft des Inhalts, wie sie aus dem Fragment erhellt, zu begründen wäre, daß ihre Abfassung in die Zeit des Laodiceischen Streits von 170 fällt. An Marc. Aurel. richtete Apolinaris seine apologetische Schrift ebenso wie Melito; οἵ, sagt Eusebius (IV, 26) von diesen beiden Kirchenlehrern, καὶ τῷ δηλωθέντι κατὰ τοὺς χρόνους Ῥωμαίων βασιλεῖ (nach dem Zusammenhang ist es Marcus Aurelius Antoninus Verus IV, 14 ff.) — λόγους ὑπὲρ τῆς πίστεως ἰδίως ἑκάτερος ἀπολογίας προσεφώνησαν. Wenn es, wie dies wahrscheinlich, jene Apologie ist, in der Apolinaris (Euseb. a. a. O. V, 5) die Erzählung von dem erhörten Gebet der legio fulminatrix zu Gunsten des Christenthums anführte, so fällt die Abfassung seiner Hauptschriften und seine Blüthezeit in die Periode der Alleinherrschaft des Marc. Aurel., somit in das Jahrzehend 170—180, denn jenes Ereigniß gehört dem Krieg gegen die Germanen und Sarmaten (Euseb. a. a. O.), bekannt unter dem Namen des Marcomannenkriegs, an, welchen Marc. Aurel. nach dem Tode seines Mitregenten, als Alleinherrscher, führte (Eutrop. Hist. Rom. VIII, 6), also, da Lucius Verus im eilften Jahre ihrer gemeinschaftlichen Regierung starb (Eutrop. a. a. O. S. 5), wenigstens nach 170. In die gleiche Zeit setzt auch Hieron. de vir. illustr. c. 26 den Apolinaris. „Floruit, sagt er von ihm, sub imperatore M. Antonino Vero“ (also unter Marc. Aurel.), was auch Photius Cod. 14 mit denselben Worten bestätigt: ἐστὶ δὲ Ἱεραπολίτης ὁ συγγραφεὺς, τῆς ἐν Ἀσίᾳ Ἱεραπόλεως γεγονὼς ἐπίσκοπος· ἤνθησε δὲ ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου Βήρου, βασιλέως Ῥωμαίων. Man hat es zwar neuestens bezweifelt, ob die unter Apolinaris Namen vom Chron. Pasch. angeführten Fragmente wirklich dem Hierapoliten angehören, und namentlich hat Neander, Kirchengesch., N. Ausg. 1842, I. 1, S. 513, Anmerk., geltend gemacht: daß in den alten Verzeichnissen von

Apolinaris Schriften bei Eusebius, Hieronymus und Photius keine Passaschrift von ihm aufgeführt sei, auch daß es auffallend wäre, wenn man in der Gegend, wo Apolinaris schrieb, dem kleinasiatischen Gebrauche nicht gefolgt sein sollte. Der letztere Grund fällt nach der vorliegenden Auffassung von selbst weg, da hiernach Apolinaris Fragmente auf Seiten der kleinasiatischen Kirche stehen, den ersteren muß ich mit Dr. v. Baur (Composition und Charakter des Joh. Ev. in Zeller's theol. J. 1844. 4. S. 652) allerdings ungenügend finden. Photius, der unter den Manuscripten der ihm zugänglichen Bücherſammlungen auch Apolinaris Schriften *πρὸς Ἕλληνας*, *περὶ ἐυσεβείας* und *περὶ ἀληθείας* noch gefunden hatte, zählt diese drei Bücher in seiner Bibliothek Cod. 14 als von ihm gelesen auf, mit einer kurzen orientirenden Bemerkung über die Person des Schriftstellers, daß es der Hierapolite (nicht der spätere Laodiceer) gewesen, und fügt sodann ausdrücklich, unter rühmender Anerkennung seiner Schreibart, bei: *λέγεται δὲ αὐτοῦ καὶ ἕτερα συγγράμματα ἀξιομνημόνευτα εἶναι, οἷς οὔπω ἡμεῖς ἐνετύχομεν.* Das Photianische Verzeichniß der Schriften des Apolinaris macht also durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch; ebensowenig das von Hieronymus im Catal. vir. illustr. c. 26, das sich ganz auf das Eusebianische stützt, ja nur ein Auszug aus demselben mit einigen erläuternden Zusätzen ist, sofern es nicht einmal die von Euseb. IV, 27 aufgeführten Schriften des Apolinaris alle enthält; denn das von Eusebius dem Apolinaris beigelegte *πρῶτον καὶ δεύτερον (σύγγραμμα) πρὸς Ἰουδαίους* fehlt bei Hieronymus. Die ganze Schwierigkeit reducirt sich also darauf, daß Eusebius diese Passaschrift nicht anführt. Zieht man aber in Erwägung, daß auch Eusebius von den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte nur diejenigen Schriften anführt, welche er selbst gesehen und gelesen hat, und daß er gerade sein Verzeichniß von Apolinaris Büchern mit den Worten einleitet (IV, 27): „*Τοῦ δ' Ἀπολιναρίου πολλῶν παρὰ πολλοῖς σωζομένων τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα ἐστὶ τάδε,*“ wie kann man auf das Stillschweigen des Eusebius von jener Passaschrift des Hierapoliten noch irgend ein Gewicht legen, da er selbst die große Unvollständigkeit seines Verzeichnisses demselben an die Stirne gesetzt und es ausdrücklich dahin bevorwortet hat: es enthalte von der Menge noch übriger apolinarischer Schriften nur die von ihm selbst gesehenen. Man hat also keinen Grund, die Aechtheit der fraglichen Bruchstücke von Apolinaris in Zweifel zu ziehen.

Unterwerfen wir diese nun selbst einer näheren Erörterung, theils um uns der Richtigkeit unserer schon oben gege-

benen Auffassung der Fragmente durch die Erklärung des Einzelnen zu vergewissern, und zu zeigen, wie sich Letzteres nicht nur ungezwungen in sie fügt, sondern mit innerer Nothwendigkeit auf sie führt, — theils um im Zusammenhang einer allseitigen Betrachtung derselben sogleich einige weiteren Fragen zu beantworten, die nur auf diese Weise am kürzesten und überzeugendsten abgemacht werden können. Das Fragment besteht aus zwei Stücken, die wir nach der Dindorf'schen Ausgabe des **Chron. Pasch. I, S. 13 f.** wörtlich folgen lassen.

„Da die heiligen Propheten, sagt der Chronist (S. 10), und alle Frommen mit dem ganzen Volk im A. T. das typische und schattenhafte Passa feierten, so hat auch der Schöpfer und Herr der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Creatur, der eingeborene Sohn, das Wort — unser Herr und Gott, Jesus der Gesalbte — am Ende der Zeiten nach dem Fleische geboren — selbst mit dem Volk in den Jahren vor seiner öffentlichen Wirksamkeit, und während derselben das gesetzliche und schattenhafte Passa gehalten, indem er das vorbildliche Lamm aß. Seit er aber verkündigte, daß er selbst das wahre Passalamm sei [1], aß er das Lamm nicht mehr, sondern litt selbst als das wahrhaftige Lamm am Fest des Passa, wie Johannes, der Theologe und Evangelist, in seinem Evangelium bezeugt (18, 28. 19, 13, 14. 19, 31). An demselben Tage also, an welchem die Juden gegen Abend das Osterlamm essen wollten, wurde unser Herr und Heiland Christus gekreuzigt, und ein Opfer für Diejenigen, welche den Glauben an das auf ihn bezügliche Geheimniß annehmen würden, gemäß den Worten des seligen Paulus (1. Cor. 5, 7): denn unser Passa ist für uns geopfert worden, Christus. Und nicht wie Einige aus Unwissenheit behaupten, daß er nach genossenem Passalamm verrathen wurde, was wir weder von den heiligen Evangelien gelernt, noch von einem der seligen Apostel etwas dergleichen als (mündliche) Ueberlieferung empfangen haben. In der Zeit also, da unser Herr und Gott, Jesus Christus, für uns nach dem Fleische litt, aß er das gesetzliche Passalamm nicht, sondern, wie gesagt, wurde selbst als das wahrhaftige Lamm für uns geopfert am Fest des schattenhaften Passa, auf den Tag Paraskeue, den vierzehnten des ersten Mondmonats. Hiernach hat das typische Passa ein Ende genommen, nachdem das wahre Passa gekommen war; denn

[1] Man vergleiche aus dem Fragment von Clemens die Worte: ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, S. 14, welche hier S. 10 entweder hineinzudenken oder ausgefallen sind, wenn man nicht das ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν in der grammatisch kaum zu rechtfertigenden Bedeutung nehmen will: „als er aber sein öffentliches Lehramt geschlossen hatte."

unser Passalamm ist für uns geschlachtet, Christus, wie das auserwählte Rüstzeug, der Apostel Paulus, lehrt."

„Daß aber in seiner Leidenszeit der Erlöser das gesetzliche und schattenhafte Lamm nicht aß, das liegt durch die erwähnten Evangelien-Zeugnisse, wie durch die Zeugnisse der Kirchenväter am Tag. Von den vielen mit Beweis versehenen Zeugnissen der Kirchenväter hierüber wollen wir hier nur einige wenige beibringen, in welchen sie es deutlich aussprechen: daß in der Zeit seines Leidens der Herr das gesetzliche Passalamm nicht aß. — Sofort werden die Zeugnisse der dem Chronisten wichtigsten drei Kirchenlehrer hierüber angeführt, zuerst das des Hippolytus, der ihm wegen seines Ansehens in der römischen Kirche und seiner gelehrten Arbeiten für Passaberechnung besonders bekannt und wichtig, sodann das des Apolinaris und Clemens von Alexandrien, welche ihm wegen ihres hohen Alters Hauptauctoritäten waren, das Fragment des Apolinaris wörtlich so:

Ἀπολιναρίου ἐπισκόπου Γεραπόλεως, ὅτι ἐν ᾧ καιρῷ ὁ κύριος ἔπαθεν οὐκ ἔφαγεν τὸ τυπικὸν πάσχα!

a.

Καὶ Ἀπολινάριος δὲ ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς Ἀσίας, ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποστολικῶν χρόνων γεγονώς, ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ τὰ παραπλήσια ἐδίδαξε, λέγων οὕτως· Εἰσὶ τοίνυν οἳ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν πρᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται· καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

b.

Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ γέγραφεν οὕτως· Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.

Anmerkung. Die Varianten bei Dindorf sind unbedeutend und offenbar die schlechtere Lesart, ohne wesentlichen Einfluß auf das Verständniß des Ganzen: statt ἄγνοια — das falsche ἄγνοιαν, statt ἀσύμφωνος — ἀσυμφώνως und statt τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου πάσχα — τοῦ ἀληθινοῦ τοῦ Κυρίου; die erste hat der Cod. Vatic., die letzte hat die Pariser Ausgabe, während die Vatican-Handschrift unseren Text gibt — ἀσυμφώνως geben die Pariser und der Cod. Vat., der Sinn bleibt jedoch derselbe.

Fragment b.

Von diesen Fragmenten ist namentlich das erste schon so verschieden erklärt worden, daß es vor Allem nöthig ist, den Sinn ihrer einzelnen Sätze festzustellen, ehe aus denselben weitere Schlüsse gezogen werden können. Wir gehen von dem zweiten Bruchstück aus, dessen Auffassung weit geringeren Schwierigkeiten unterliegt und das die eigene Ansicht des Apolinaris über das Passa am unzweideutigsten zu erkennen gibt. So viel ist jedenfalls klar, das zweite Fragment ist eine Lobrede auf die ιδ' als das wahrhaftige Passa des Herrn; es lag dem Verfasser sehr an, zu erörtern, welcher Tag des Mosaischen Passafestes als das wahre Passafest zu betrachten sei. Die ιδ', ist seine Meinung, und kein anderer Tag sei das Passa des Neuen Testaments, denn an der ιδ' und an keinem anderen Tage sei das große Opfer am Kreuze geschehen, bei welchem das wahrhaftige Passalamm, Jesus Christus, sich habe schlachten lassen, aber in seinem Tod der Welt das Leben geworden sei. In gehobener Rede wird aber zugleich das Opfer Christi auf eine Weise gepriesen, welche darauf zielt, das alttestamentliche Passalamm, zu dessen Schlachtung die ιδ' der Tag war, als das typische Opfer, dagegen in Schatten zu stellen; die Herrlichkeit des neutestamentlichen Passaopfers wird auf die göttliche Majestät dessen begründet, der hier das Opfer geworden und durch eine Reihe von Contrasten zwischen den Momenten seiner Erniedrigung und den verschiedenen Seiten seiner göttlichen Macht und Würde, nach der Ordnung der Passionsgeschichte, in's Licht gesetzt. „Die ιδ', sagt Apolinaris, ist das wahrhaftige Passa des Herrn (Anklang an Exod. XII, 11 u. 27), das große Opfer (nach der dreifachen Bedeutung von πάσχα — Passafest, Passaopfer und Passalamm); statt des bloßen Lammes ist hier Gottes Sohn; Er, der gebunden wurde, da er doch die Starken band; Er, der gerichtet ward, da er der Richter ist der Lebendigen und Todten; Er, der übergeben wurde in Sünderhände, daß er gekreuzigt würde; Er, den sie erhöhten auf die Hörner des Einhorns (Kreuzes) [1]; Er, den man in die heilige Seite stach,

[1] Μονοκέρωτος ist hier wohl nicht adjectivisch als Attribut Christi zu nehmen, in welchem Fall es alliterirender Contrast zu ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων wäre,

und der (zum Dank) dafür (πάλιν zu ἐκχέας — seinerseits dagegen) aus seiner Seite die zwei ausströmte, die da reinigen: Wasser und Blut, Wort und Geist; Er, den man begrub am Tag des Passa und dem Grab den Stein aufsetzte." Man sieht deutlich, es handelt sich hier einmal um Festhaltung der ιδ', als des Tages der Kreuzigung Christi, — ein chronologisches Datum, — sodann um die Wichtigkeit der an der ιδ' geschehenen urchristlichen Heilsthatsache, kraft welcher diese, als Erfüllung, den alttestamentlichen Typus des ägyptischen Verschonungslammes unendlich weit hinter sich gelassen, ja, wie dies in ἀληθινὸν πάσχα liegt, außer Geltung gesetzt habe — eine dogmatische Wahrheit. Beides wird jedoch so ausgesprochen, daß

da es als Adjectiv sonst ἅπαξ λεγόμενον sein möchte; denn gewöhnlich, wie in den LXX. an den Stellen Ps. 22, 21. 92, 10. Deuter. 33, 17 ist es Genitiv. von μονόκερως, das Einhorn. Man wird daher auf den Contrast in diesem Glied, der ja auch bei einigen anderen Gliedern fehlt, hier aber freilich in μονοκ. zu liegen scheint, verzichten und übersetzen müssen: erhöht auf die Hörner des Einhorns, d. h. des mit einem in die Höhe stehenden Horn versehenen Kreuzes, in welchem Fall es mit einer im zweiten Jahrhundert, namentlich den Apologeten, geläufigen Typologie, und insbesondere typischen Erklärung von Deuter. 33, 17 (Moses Segen über Josephs Nachkommen) zusammenstimmt. Ganz gewöhnlich war es, die κέρατα auf die Enden des Kreuzes, besonders seine Querhölzer zu beziehen. So werden die κέρατα des Widders Gen. 22, 13 von Melito bei Routh, Rel. Sacr. I, S. 118 auf das Kreuz typisch bezogen: „Statt der Worte κατεχόμενος τῶν κεράτων hat der Syrer und Ebräer κρεμάμενος gesetzt — ὡς σαφέστερον τυποῦν τὸν σταυρὸν, als ein Wort, das deutlicher die vorbildliche Beziehung auf das Kreuz ausdrücke," — sagt Melito dort in einem Fragment. Justin. Dial. c. Tryph. c. 91 deutet in dem Segen Mosis über Josephs Nachkommen die Worte: κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ· ἐν αὐτοῖς ἔθνη κερατιεῖ ἅμα ἕως ἐπ' ἄκρου τῆς γῆς auf den Messias, der, aus diesem Stamm hervorgehend, an den Stamm des Kreuzes geschlagen, eben dadurch die einen mit dem Wort vom Kreuze treffen und dem Glauben unterwerfen, die anderen, die im Unglauben bleiben, damit richten werde: μονοκέρωτος, sagt er, den Typus näher ausführend, γὰρ κέρατα οὐδενὸς ἄλλου πράγματος ἢ σχήματος ἔχοι ἂν τις εἰπεῖν καὶ ἀποδεῖξαι, εἰ μὴ τοῦ τύπου, ὃς τὸν σταυρὸν δείκνυσιν· ὄρθιον γὰρ τὸ ἓν ἐστι ξύλον, ἀφ' οὗ ἐστι τὸ ἀνώτατον μέρος εἰς κέρας ὑπερηρμένον, ὅταν τὸ ἄλλο ξύλον προσαρμοσθῇ καὶ ἐκατέρωθεν ὡς κέρατα τῷ ἑνὶ κέρατι παρεζευγμένα τὰ ἄκρα φαίνηται· καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγνύμενον ὡς κέρας καὶ αὐτὸ ἐξέχον ἐστιν, ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρούμενοι· καὶ βλέπεται ὡς κέρας καὶ αὐτὸ σὺν τοῖς ἄλλοις κέρασι συνεσχηματισμένον καὶ πεπηγμένον. Dieselbe typische Auffassung derselben Stelle später bei Tert. c. Marcion. III, 18 (adv. Judaeos c. 10 fast wörtlich repetirt). Mit jener Stelle Deuter. 33, 17, sagt er, significabatur Christus — (als Opfer einem Stier verglichen) — cujus cornua essent crucis extrema. Nam et in antemna (das Querholz), quae crucis pars est, extremitates cornua vocantur. Unicornis antem media stipitis palus (der senkrechte Kreuzesstamm). — Hoc more cornutus (hac virtute crucis) universas gentes ventilat (κερατιεῖ) per fidem. Findet man diese Typologie auch in den entsprechenden Worten des Apolinaris, so wäre der Sinn: der erhöhet wurde, auf die Hörner des Einhorns — des eingehörnten (mittleren) Kreuzesstammes — mit der Nebenbeziehung, mit denen so als eins betrachtet er selbst dem Einhorn ähnlich ist, weßhalb Neander, kirchenhistor. Archiv von Stäudlin ꝛc. 1823. H. II. S. 98, es geradezu übersetzt „als Einhorn."

man zugleich daraus sieht, die ιδ΄ müsse dem Apolinaris auch der christliche Passafesttag, und das in einer specifisch-christlichen Bedeutung, der Jahrestag des Todes Jesu gewesen sein, vermöge einer hohen Wichtigkeit, die er dem Tode Jesu als Moment der christlichen Passafeier beilegte. In der That, schon das Bisherige zeigt, daß es wesentlich die (später nachzuweisenden) Grundvoraussetzungen und Anschauungen, auf welchen die kleinasiatische Festobservanz ruht, sind, von welchen auch Apolinaris ausgeht, und daß er somit ganz auf Seiten der kleinasiatischen Kirche steht. Denn einmal ist auch ihm die ιδ΄ der wahre christliche Passatag, ist es ihm um des Opfers am Kreuze willen, das bei den Asiaten die Prärogative und hohe Bedeutung der ιδ΄ ausmacht; — der Tod Jesu selbst ist ihm als das Mittel der Versöhnung und göttlichen Lebensmittheilung (ὁ ἐκχέας — ὕδωρ καὶ αἷμα — λόγον καὶ πνεῦμα) ein Ereigniß der frohesten Folgen, und ein Höhepunkt, ein besonders stark hervortretendes Moment der christlichen Passafeier, von der ja seine ganze Schrift handelt. Bemerkenswerth ist dabei einerseits die Verwandtschaft seiner Gedanken mit den Anschauungen und dem Geist des Johanneischen Evangeliums, dessen Kenntniß aus einer Reihe von Anklängen durchblickt, wie dies namentlich bei Joh. 19, 34 f. der Fall ist — man vergl. Joh. I, 1. I, 29 ff. XII, 32 ff., 1 Joh. V, 6—8. I, 1 — eine Spur, welche darauf leitet, das Johanneische Evangelium und der Johanneische Geist müsse mit der kleinasiatischen Passaobservanz nicht so ganz unverträglich gewesen sein, wenn doch ein Mann, dessen Anschauungen so sehr auf den Johanneischen, und zwar denen des Evangeliums ruhen, die ιδ΄ so hoch stellen, und zugleich die Grundanschauungen, auf welchen die asiatische Festpraxis beruhte, theilen könnte; andererseits ist die Verwandtschaft zwischen dieser Gedankenreihe von Apolinaris und der von Melito nicht ohne Bedeutung, welcher in den bei Routh, a. a. O. I, S. 116, zusammengestellten Bruchstücken in der That ganz in demselben Geiste, wie Apolinaris, sowohl den typischen Zusammenhang des A. und N. Ts. auffaßt, als die unendliche Erhabenheit des N. Ts. über das A., der Erfüllung über den Typus nachweist, ja selbst in der Ausdrucksweise mit Apolinaris nahe zusammentrifft. Man lese, wie Melito die typische Beziehung Isaaks und seine Hinführung zum Opfer durch seinen Vater — die gleiche Beziehung des an Isaaks Stelle getretenen Widders auf Christum, seine Hinführung zur Schlachtbank durch den Vater, sein stellvertretendes Leiden für uns (a. a. O.) ausführt, wie hoch er dabei die Erfüllung über den Typus stellt, man vergleiche seine nichts weniger als ebionitische, vielmehr ganz

Pauliniſch-Johanneiſche Chriſtologie, und man muß ſich überzeugen, daß ſein Standpunkt ganz der der Kirche, daß es rein undenkbar iſt, ein Kirchenlehrer, der Chriſtus geradezu den ὄντως θεοῦ λόγος πρὸ αἰώνων (in einem gleichfalls im Chron. Pasch. aufbewahrten Fragment Melito's, I, S. 483 ed. Dindorf) nennen, der von ihm ſagen konnte: ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος (Routh, Rel. s. I, S. 116), der, ein ſo genauer Kenner des A. Ts., die typiſche Deutung deſſelben ſo weit ausdehnte, und dabei von der unendlichen Erhabenheit der Erfüllung über die Vorbilder ſo durchdrungen war, ſolle nicht auch den Paſſatypus auf gleiche Weiſe aufgefaßt und den Typus nicht ebenſo wie Apolinaris auch hierin als den durch die Erfüllung außer Geltung geſetzten Schatten erkannt haben. Wenn ſo Melito's Standpunkt im Weſentlichen dem des Apolinaris ganz gleichartig, namentlich in Beziehung auf die Paſſafrage, erſcheint, ſo nähert ſich umgekehrt der des Apolinaris dem des Melito, wie man ihn nach Polykrates Schreiben ſich denken muß, durch die Wahrnehmung an, daß auch Apolinaris zu der ιδ΄ auf die oben bezeichnete Weiſe ſich bekennt, wie dies Melito nach Euſeb. V, 24 that; kurz, die beiden bisher in der Paſſafrage auf verſchiedene Seiten geſtellten Kirchenlehrer ſtehen auf einem und demſelben Boden, und trefflich ſtimmt dazu, daß ſie ſowohl bei Euſeb. IV, 26 als im Chron. Pasch. I, 484 ed. Dindorf als Hauptvorkämpfer für die Kirche gegen Juden- und Heidenthum, als Apologeten gleichen Anſehens, ohne eine Spur von Differenz, neben einander aufgeführt werden. Das ganze Vorurtheil von ihrer verſchiedenen Meinung und Richtung in Betreff der Paſſafrage ſcheint ſeinen Urſprung theils der Notiz des Clemens zu verdanken: er habe ſeine Paſſaſchrift aus Anlaß der Melitoniſchen verfaßt, die von keinem Belang iſt, da eben ſo gut eine kürzere und unvollſtändige Abhandlung zu einer vollſtändigeren Entwicklung anregen kann, als eine irrige zur Widerlegung; theils ſcheint es von einem Mißverſtändniß des erſten Stücks von Apolinaris herzurühren, indem man die darin bekämpfte Anſicht irriger Weiſe mit der nachher von Polykrates vertheidigten Obſervanz der kleinaſiatiſchen Kirche und ihrer urchriſtlichen Chronologie identificirte.

Fragment a.

Es wäre nun allerdings an und für ſich denkbar, daß Apolinaris ſeine chronologiſche Nachweiſung über das Zuſammentreffen des Kreuzestodes Jeſu mit der ιδ΄ und jene Erhabenheit des Todes Jeſu als Erfüllung des Paſſatypus über die dadurch überflüſſig gemachte und aufgehobene σκιὰ, auch ohne durch einen

Aufsehen erregenden Streit christlicher Parteien über diesen Punkt dazu veranlaßt zu sein, bloß aus innerem Drang eines eben in die Wichtigkeit dieses Todes versenkten Gemüthes ausgesprochen hätte. Dennoch läßt schon der oben angeführte Zusammenhang, in welchem nach dem Bericht des Chronisten diese Stelle mit der Annahme gestanden haben muß: Jesus habe in seinem Todesjahr das jüdische Passa nicht mehr genossen, es vermuthen, er habe jene beiden Punkte gegenüber einer Partei so betont, welche, gestützt auf die Annahme, Christus habe auch in seinem Todesjahr das Mosaische Passa noch mitgehalten, auch den Typus noch auf den Vorgang Christi hin in der christlichen Feier beibehalten wissen wollte, und jene Annahme durch eine abweichende Chronologie der Leidenswoche zu begründen suchte, bei der die Kreuzigung auf einen anderen Tag als die ιδ' und zwar so fiel, daß der Herr noch das an der ιδ' Abends stattfindende jüdische Passamahl mitbegangen haben konnte, demnach auf die ιε. Das Dasein einer ähnlichen Partei ist nun auch in dem ersten Bruchstück bestimmt ausgesprochen und der Schlüssel zum Verständniß dieses so viel besprochenen und so verschieden erklärten Aktenstücks.

„Es gibt demnach, sagt Apolinaris in diesem Fragment, Etwelche, die aus Unwissenheit über diese Dinge (unnöthig und eigensinnig) streiten — ein verzeihlicher Fehler, in den sie gefallen sind; denn Unwissenheit läßt nicht Anklage zu, sondern verlangt Belehrung — und behaupten, am vierzehnten Nisan habe der Herr mit den Jüngern das Lamm (das Mosaische Passalamm) gegessen, am hohen Tag der ungesäuerten Brode aber selbst gelitten; sie führen dabei aus, Matthäus erzähle es so, wie sie's aufgefaßt haben. Daher (weil sie eine solche Behauptung aufstellen und sich dafür auf eine der kirchlichen Evangelienschriften berufen) ist (nach dem Bisherigen) einerseits ihre Auffassung im Widerspruch mit dem (Mosaischen) Gesetz, wie andererseits nach ihnen die Evangelien unter sich uneins zu sein scheinen." Man hat in neuerer Zeit diese schon von Neander im kirchenhist. Archiv 1823, II, S. 97 f. gegebene, nur in mancher Beziehung noch unbegründet und dunkel gelassene Erklärung des Fragments verworfen, was besonders Dr. v. Baur (Composit. u. Char. des Joh. Evang. in Zeller's Jahrb. 1844, 4. S. 640) mit gewohnter Energie gegen Neander und Wieseler gethan hat. Ihm schien sie unmöglich in zwei Punkten: in der ersten Hälfte des Bruchstücks, weil hier die beiden Sätze ὅτι τῇ ιδ' — κύριος und τῇ δὲ μεγάλῃ — ἔπαθεν offenbar als Behauptung und Gegenbehauptung einander gegenüber stehen, — sodann im Schlußsatz, weil hier

στασιάζειν einen inneren Widerſpruch der Evangelien unter ſich nicht ausdrücken könne. Schon Rettberg (der Paſſaſtreit der alten Kirche in Illgens Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie 1832, II, 2, S. 117) hatte es vorgeſchlagen, jene beiden Sätze in der erſten Hälfte als Theſe und Antitheſe zu nehmen. „Der Sinn des Fragments, ſagt er, ſcheint uns deutlicher zu werden, wenn die Worte τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ — ἔπαθεν nicht mehr als Satz der Judaiſirenden, ſondern als eingemiſchte Widerlegung des Apolinaris gefaßt werden.“ Der Grund, warum ihm ohne dieſe Annahme das Fragment undeutlich erſchien, war ſein Begriff von der μεγάλη ἀζύμων, als vierzehntem Niſan. Gewiß, ſagt Rettberg, iſt ἡ μεγάλη ἡμ. τῶν ἀζ. der erſte Paſſatag, alſo der vierzehnte Niſan ſelbſt (a. a. O. S. 117). Kein Wunder, wenn es ihm daher unvereinbar erſchien, daß Chriſtus an der ιδ' das Paſſamahl gehalten haben ſollte, das auf den Schlußabend der ιδ' nach der gewöhnlichen Annahme, alſo auf die Zeit zwiſchen dem vierzehnten und fünfzehnten Niſan fällt, und doch an der μεγάλη ἡμέρα ἀζ., d. h. an der ιδ' geſtorben ſein ſollte; begreiflich, daß er daher dieſe beiden Sätze in Behauptung und Gegenbehauptung trennen zu müſſen glaubte. Auch bei Dr. v. Baur iſt es zunächſt ſeine Auffaſſung der μεγάλη ἀζύμων, was ihn zu der gleichen Annahme treibt. Ihm iſt ſie gleichfalls der erſte Tag des Feſtes, aber der nach jüdiſcher Zählungsweiſe mit dem Abend des vierzehnten Niſan beginnende fünfzehnte, welcher nur deßwegen der große Tag des Feſtes der ungeſäuerten Brode genannt worden ſein kann, weil an ihm das Paſſalamm geſchlachtet und gegeſſen wurde. (S. 640 a. a. O.) War hiernach jenen Chriſten die ιδ' der Tag des Paſſaeſſens, ſo war er ihnen die μεγάλη ἡμέρα ſelbſt; es gab für ſie zwiſchen der ιδ' und der ἡμέρα μεγ. keinen Gegenſatz mehr, der für ſie doch noch vorhanden geweſen ſein müßte, wenn auch die Worte τῇ δὲ μεγ. — ἔπαθεν noch einen Theil ihrer Anſicht und nicht vielmehr eine Gegenbemerkung enthielten. Außer dieſem Hauptgrund für jene Entgegenſetzung beider Sätze wird von Baur noch ein Nebengrund aus der Symmetrie, dem Parallelismus des Periodenbaues hergeleitet. Wie in der zweiten Hälfte der Periode Behauptung und Gegenbehauptung ſich unmittelbar folgen, ſo ſei dies auch in der erſten anzunehmen. (S. 640 a. a. O.) Das Letzte iſt nun offenbar unrichtig, vielmehr wird der innere Zuſammenhang und die grammatiſche und logiſche Symmetrie der Periode gerade durch das angenommene Einſchiebſel zerriſſen. Weit das Natürlichſte iſt die Annahme, daß zuerſt die Behauptung der Gegner nach Inhalt

und Begründung fortlaufend angegeben und dann die Gegenbemerkung ihnen gleichfalls auf einmal entgegen gehalten wird. Es wäre doch zum Wenigsten keine natürliche Gedankenfolge, wenn der Berufung auf Matthäus entgegengesetzt würde: „Daher, weil sie sich auf Matthäus berufen, stimme ihre Meinung nicht mit dem Mosaischen Gesetz überein.“ Vielmehr, wie die Behauptung aus zwei Theilen besteht, aus Inhalt und Beweisinstanz, so besteht auch die Widerlegung aus zwei Theilen: der ebionitischen Chronologie der Passa- und Leidenswoche wird ihr Widerspruch mit dem A. T., der Berufung auf Matthäus die Berufung auf ein anderes Evangelium entgegengesetzt. Es fragt sich aber nun, ob es auch möglich ist, jene beiden Sätze als integrirende Glieder einer und derselben Behauptung zusammenzureimen? Sie können nicht nur, sie müssen, das ist unsere Ansicht, so verstanden werden. Für's Erste, sie können gar nicht Behauptung und Gegenbehauptung in dem von Dr. v. Baur angenommenen Sinne sein. Nach Baur ist die μεγ. ἀζ. der fünfzehnte Nisan. Sagten die Laodiceer: am vierzehnten habe der Herr das Passa gegessen, nämlich am Schlußabend des vierzehnten, wie kann ihnen entgegengehalten werden: aber am fünfzehnten ist er gestorben? Das wäre ja eben ganz Das, was sie auch wünschen und behaupten müssen. Und wie hätte ihnen Apolinaris Das entgegenhalten können, der es uns bereits selbst gesagt hat, daß er den Tod Jesu auf die ιδ΄ setzte, also die μεγάλη, die er ihnen als den wahren Todestag entgegengesetzt haben soll, nicht in einem der ιδ΄ entgegengesetzten Sinn verstanden haben kann [1]. Eher wäre es möglich, die Worte: τῇ δὲ μεγ. τῶν ἀζ. ἔπαθεν als Gegenbehauptung zu nehmen, wenn man mit Rettberg unter der μεγάλη die ιδ΄ versteht; denn in diesem Fall hätte der eine Theil, Apolinaris, die ιδ΄ für den Todestag Jesu, der andere sie für den Tag des Passamahls gehalten, was allerdings Behauptung und Gegenbehauptung ist, und nicht nur mit der im zweiten Fragment ausgesprochenen Ansicht des Apolinaris zusammenstimmt, sondern auch mit der hier immer im Auge zu behaltenden Frage, ob der Herr im Todesjahr das jüdische Passa gehalten, genau zusammenhängt. Denn war Christus an der ιδ΄ gestorben, so konnte er an der ιδ΄, nämlich am Schlußabend derselben, nicht mehr das Passamahl genossen haben, wohin doch Apolinaris dasselbe verlegt haben muß. Es

[1] Dr. v. Baur gibt nun zu: „er habe darin geirrt, daß er der Meinung war, die Zeit, in welcher das Passalamm gegessen wurde, müsse zur μεγ. ἡμέρα τῶν ἀζύμων gerechnet werden.“ Zeller und Baur, theolog. Jahrb. 1847, I, S. 129. Die μεγάλη bleibt ihm der fünfzehnte Nisan, aber τῇ δὲ μεγ. — ἔπαθεν kann ihm jetzt nicht mehr Gegenbehauptung des Apolinaris sein.

war aber auch in diesem Fall nur dann eine Gegenbehauptung vorhanden, wenn die Gegner das jüdische Passamahl am Schlußabend der ιδ΄ stattfinden ließen, setzten sie aber seine Feier auf den Eröffnungsabend der ιδ΄, so mußten sie ja selbst auch auf den Nachmittag der ιδ΄ den Tod Jesu verlegen, und dann war der Satz: „er ist aber an der ιδ΄ gestorben," keine Antithese mehr gegen sie. So bleibt uns auch bei Rettbergs Erklärung von μεγ. ἀζύμων Manches ungewiß, die Gedankenfolge wird auf eine störende Weise unterbrochen, endlich, was die Hauptsache, die μεγάλη ἀζ. ist, nicht der vierzehnte, sondern, wie Dr. v. Baur richtiger gesehen hat, der fünfzehnte Nisan. Gehen wir aber in die Sache selbst näher ein. In dem vorliegenden Fall ist die Hauptfrage die nach dem Zusammentreffen der alttestamentlichen Passafeier und ihrer einzelnen Momente und Tage mit der neutestamentlichen Passafeier und ihren einzelnen Momenten und Tagen. Will man vor Fehlgriffen sicher sein, so ist vor Allem Gewißheit darüber nöthig, wie jeder der beiden Theile, Apolinaris und die Partei, die er bestreitet, einerseits die jüdische Passafeier mit ihren Momenten und Monatstagen, anderseits die christliche Passafeier mit ihren Momenten und Wochentagen sich gedacht; und sodann eine Untersuchung darüber, wie jeder Theil und auf welchem Punkt er beide aneinander geknüpft habe. Denn davon hing die ganze Chronologie der Leidenswoche, das ganze Zeitverhältniß des christlichen Passa zu dem jüdischen, und insbesondere die Entscheidung über den Punkt ab, um welchen es sich eben nach dem Zusammenhang handelte: ob Christus in seinem Todesjahr das Passa noch genossen habe oder nicht. Hinsichtlich der Aufeinanderfolge der christlichen Thatsachen an sich kann zwischen Apolinaris und seinen Gegnern eine Differenz nicht stattgefunden haben. Die Thatsachen der christlichen Urgeschichte, welche bei der christlichen Passafeier in Betracht kommen, sind das Abschiedsmahl, die Kreuzigung, die Grabesruhe, die Auferstehung. Daß die letztere am ersten jüdischen Wochentage, der μιᾷ σαββάτων oder dem Sonntag, stattgefunden habe, darüber war in der ganzen mündlichen und schriftlichen Tradition nur Eine Stimme. Hierüber konnte daher zwischen Apolinaris und seinen Gegnern eine Verschiedenheit nicht obwalten. Ist aber einmal dieser Schlußpunkt bestimmt, so ist damit, bei den genauen Zeitbestimmungen der christlichen Urgeschichte über die Intervalle zwischen den übrigen hergehörigen Momenten, auch die ganze Succession der letzteren gegeben. Fiel die Auferstehung auf den Sonntag, so mußte die Ruhe Jesu im

Grabe auf den Samstag, die Kreuzigung auf den Freitag und das Abschiedsmahl auf den Abend vom Donnerstag auf den Freitag gefallen sein, — und auch hierüber konnte zwischen beiden Theilen eine Differenz nicht mehr stattfinden. Eher könnte eine solche hinsichtlich des jüdischen Passa, seiner Monatstage und Festmomente vorhanden gewesen sein. Allein auch über die Hauptmomente der jüdischen Passafeier lagen im Ganzen so genaue Bestimmungen vor, daß beide Theile auch hierin einig gewesen sein müssen. Der Haupttag der jüdischen Feier war ohne Zweifel das *νυκτήμερον*, mit dessen Eintritt die Israeliten das Passalamm aßen, dabei der gnädigen Verschonung sich erinnerten, die in jener Nacht in Egypten der Erstgeburt ihrer Väter widerfuhr, der ängstlichen Spannung, mit welcher diese während jener Nacht, indeß draußen der Würge-Engel von Haus zu Haus ging, sich in ihren Häusern beisammen hielten und, der Gemeinschaft mit Jehova pflegend, sich mit Essen und Trinken zur Reise stärkend, des Morgens harrten, der ihnen die verheißene und ersehnte Befreiung bringen sollte, und mit dem sofort auch wirklich der Auszug begann. Dieses *νυκτήμερον* der Väter sollte von den Nachkommen durch die Wiederholung dessen, was die Väter in jener Nacht in Egypten beobachtet, gefeiert werden; es war daher der heilige, mit Sabbatsrang versehene Anfangstag jener siebentägigen Feier, der große Tag des Festes *ἡ μεγάλη τῶν ἀζύμων*. Sollte mit dem Anfangsabend dieses *νυκτήμερον* das Passamahl beginnen, so mußte am Schluß des vorangehenden Tags das Lamm geschlachtet und zubereitet werden; nicht früher, damit es noch ganz frisch wäre und weil es alsbald ganz verzehrt werden, von ihm nichts aus dem Haus kommen und nichts auf den morgenden Tag übrig bleiben sollte. So hätten wir zwei Tage des jüdischen Passa: den Tag der Passaopferung und den Tag des Passaessens, an welchem zugleich der Mazotritus solenn begann, und hiezu kommt als der dritte Tag der der Erstlinge, an welchem die Primitien der Gerstenernte Gott dargebracht wurden. Ueber die Reihenfolge dieser drei Tage und Theile der jüdischen Feier besteht keine Verschiedenheit, wohl aber über ihre Anknüpfung an die jüdischen Monatstage, sofern einige Ausleger das Passaessen zwischen dem dreizehnten und vierzehnten, die anderen zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan beginnen, also im ersteren Fall am Anfangs-, im letzteren am Schlußabend der *ιδ'* eintreten lassen. Jenes haben Rauch [1] und Schneckenburger [2], dieses de

[1] Studien und Kritiken 1832, 3, S. 537 ff.
[2] Beiträge zur Einleitung in's N. T. S. 14 f.

Wette[1], Hengstenberg[2], Wieseler[3] angenommen. Die größere Wahrscheinlichkeit ist entschieden für die letztere Ansicht. In der Grundstelle Exod. XII, welche die Anordnung des ersten Passafestes und was dabei zu beobachten, festsetzt, werden deutlich zwei Hauptbestandtheile des ganzen Festritus unterschieden: einer, der das Passalamm zum Gegenstand hat, der andere auf die Mazot bezüglich. Der erstere Theil des Ritus wird zuerst (v. 3—14) vollständig abgemacht: das Lamm soll am zehnten Nisan (Ex. XII, v. 3) angeschafft, bis zum vierzehnten aufbewahrt, am vierzehnten zwischen den beiden Abenden geschlachtet (v. 6) und in der Nacht darauf, jedoch schon mit ungesäuertem Brod und bitteren Kräutern gegessen (v. 8), und das nun auch in den kommenden Zeiten so gehalten werden. An diesen ersten Bestandtheil des ursprünglichen Ritus wird sodann der zweite, der Ritus der Mazot, so angeknüpft, daß der Anfangspunkt dieses Ritus, der sieben Tage dauern soll, bereits mit dem Tag des Passamahls zusammenfällt.

Wenn der Passaritus, das Schlachten und Essen des Lammes, die gnädige Verschonung der Israeliten in jener verhängnißvollen Nacht in stetem Andenken erhalten sollte, so hatte der Ritus der Mazot dagegen denselben Zweck hinsichtlich des Auszugs aus Egypten. Der erstere ist daher eintägig (Ex. XII, 14), der letztere siebentägig. Weil aber ursprünglich beide Ereignisse auf Einen Tag zusammengetroffen waren, indem der Auszug noch in der Nacht desselben *νυκτήμερον* begann, an welchem um Mitternacht der Todesengel an Israel vorübergegangen war (Ex. XII, 29 ff.), so mußten auch in der Gedächtnißfeier die beiden Bestandtheile des Ritus sich berühren; der Tag des Passaessens war zugleich der erste Tag der Mazot. Durch Beides ausgezeichnet, sollte daher dieser Tag auch besonders heilig sein, ein Tag heiliger Versammlung und Sabbatsruhe (v. 16). Wenn nun (v. 18) als Anfangspunkt des Mazotritus der vierzehnte Nisan und zwar dessen Abend genannt wird, so kann dies freilich an sich auch noch so verstanden werden: mit dem Eröffnungsabend des vierzehnten Nisan, dem Tag des Vollmond-Eintritts, habe auch das Fest der Mazot begonnen, somit das Passamahl stattgefunden, — und das Fest hätte dann eben bis zum Anfang des einundzwanzigsten Nisan gedauert, weil sonst mehr als sieben Tage herauskämen. Allein aus Num. 33, 3 erhellt, daß die Israeliten am fünfzehnten auszogen, somit das Passamahl vom

[1] Studien und Kritiken 1834, S. 939 f.
[2] Authentie des Pentat. II. Bd. S. 377.
[3] Chronolog. Synopse S. 341 ff.

vierzehnten auf den fünfzehnten Nisan stattgefunden hat. Levit. 23, 6 f. heißt es ausdrücklich, am fünfzehnten Nisan ist Fest der Mazot, ein Fest, das sieben Tage dauert und an dessen erstem Tag, also dem fünfzehnten, Festversammlung und Sabbatsruhe ist. Dieser Tag war also das wichtige νυχτήμερον, in dem Passaessen und erste Feier der Mazot zusammentraf, und da nicht anzunehmen ist, daß zwischen dem Schlachten des Lammes und dem Essen desselben ein ganzer Tag mitten inne liege, so muß auch das erstere am Abend zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten vorgenommen worden sein. Wenn daher (a. a. O. v. 5) das Passa von dem Fest der Mazot unterschieden wird — am vierzehnten Nisan zwischen den Abenden ist Passa dem Herrn und am fünfzehnten desselben Monats Fest der Mazot dem Herrn — so ist mit dem ersteren der Passaritus gemeint, der am Abend des vierzehnten mit dem Passaopfer begann und unmittelbar darauf am fünfzehnten durch das Passamahl vollendet wurde; mit dem letzteren, der Ritus der Mazot, da einst zugleich mit dem Essen des Lamms das Essen der ἀζύμων begonnen und sofort während des Auszugs weiterhin fortgedauert hatte. Deutlich wird das Passaopfer (das des Lammes und der übrigen täglichen Opfer während der Passazeit zusammengenommen) als der erste Festakt von dem Ritus des Mazoteſſens auch Deut. 16, 1 ff. dadurch unterschieden, daß jener Ritus nur am Sitz des Nationalheiligthums gefeiert, namentlich das Passalamm nur dort geschlachtet und gegessen werden sollte, während Jeder, der den Passa-Abend vom vierzehnten auf den fünfzehnten bis an den Morgen, also die Zeit jenes Schlachtens und Essens, dort zugebracht hatte, am Morgen sich wieder entfernen und den Rest des Festes, der im Mazoteſſen bestand, daheim zu Ende feiern durfte. Das Opfer des Passalamms aber sollte am Abend, um die Zeit des Sonnenuntergangs, und zwar eben am Abend vor dem Morgen des Auszugs aus Egypten, somit am Abend vor dem fünfzehnten, dessen Morgen ja schon der Gedächnißtag des Auszugs war, oder am Schlußabend des vierzehnten dargebracht werden. Der Grund, warum als der Termin des Passa immer die ιδ' und zwar ihre Abendzeit genannt wird, liegt darin, daß der wichtige Anfangsakt des Ritus, auf welchen sich das Passa bezog, die Schlachtung des Opferlamms an der ιδ' begann und selbst das Essen über die ohnehin unbekannte Abendgrenze zweier Tage noch in die ιδ' herüberreichen konnte, daher der Passaritus mehr zum vierzehnten als zum fünfzehnten zu gehören schien; während es aus der eigenthümlichen Natur des Passaritus, dessen Opfer sich unmittelbar an das Essen anschließen sollte, wie sich in Egypten die Ereigniſſe

gedrängt hätten, von selbst zu folgen schien, unter dem Abend des vierzehnten, an welchem das Passa eintreten solle, könne in diesem Fall von Niemand der Eröffnungsabend des vierzehnten, sondern nur sein an das auf den Anfang des fünfzehnten νυκτήμερον fallende Passaessen stoßender Schlußabend verstanden werden. So viel erhellt demnach aus dem Gesagten: der große Tag, der heilige Anfangstag der Mazot, ist identisch mit dem Passamahlstag der fünfzehnte Nisan. Der vierzehnte ist der Tag des Passaopfers nach dem Gesetz, das an seinem Schlußabend dargebracht wurde. Hiezu kommt nach Levit. 23, 9 ff., daß am Tage nach dem Festsabbat die Erstlinge der Gerstenernte, das Omer, darzubringen waren. Dies ist, wenn der fünfzehnte der erste heilige Tag der Mazot war, der Folgetag desselben, also der sechszehnte Nisan. Mit dem Bisherigen stimmt überein die Ordnung des offenbar zu diesem Fest der Frühlingstag- und -Nachtgleiche und Frühernte in Parallele stehenden Fests des Herbstäquinoctiums oder der Späternte, des Festes der Sykot, das als das Gedächtnißfest des Zugs durch die Wüste ohnehin dem des Auszugs nahe verwandt erscheint. Denn auch bei dem Laubhüttenfest war der fünfzehnte Tag des siebenten Monats, wie hier der fünfzehnte des ersten Monats, der heilige Anfangstag der Feier, — wie hier, so war dort der erste Monatstag als Neumondsfest und Sabbattag — der zehnte dort als Versöhnungsfest, hier durch die Anschaffung des Passalamms — der fünfzehnte dort durch den Anfang der Sykot, hier durch den der Mazot von Bedeutung, — und in beiden Fällen sollte das Fest mindestens sieben Tage, also bis zum einundzwanzigsten dauern und der erste und letzte Tag hoher Festtag sein. Endlich läßt sich aus Philo und Josephus entnehmen, daß diese Chronologie des jüdischen Passa, seiner Ceremonien- und Monatstage auch die zur Zeit Jesu und seiner Apostel allgemein angenommene war. Philo, de Septenario S. 292—94, zeichnet bei der Passafeier drei Tage aus, den vierzehnten Nisan, an dessen Nachmittag das Passalamm geschlachtet wurde, charakterisirt als τὸ πάσχα, den fünfzehnten als τὰ ἄζυμα [1] und den sechszehnten als τὸ δραγμα (Tag der Erstlingsgarbe). — Ebenso Josephus Ant. Jud. III, 10, §. 5. Am vierzehnten Nisan, sagt er, wurde das Passaopfer alljährlich dargebracht und sodann gegessen, am fünfzehnten folgte auf das Fest des πάσχα (das also zum vierzehnten gerechnet wird) das Fest der ἄζυμα, sieben Tage dauernd.

[1] Auch die Alexandriner bei Anatolius Euseb. VII, 32 sagen für das ganze jüdische Fest, mit Unterscheidung seines zweifachen Sinns und Ritus, genau ἡ τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἀζύμων ἑορτή. Man vergl. Steffert, Matthäus S. 134.

Dabei wird der fünfzehnte Nisan selbst als *πρώτη ἀζύμων* im engeren Sinn, und der sechszehnte, an welchem die Garbe dargebracht wurde, als der zweite Tag des *ἄζυμα*-Festes ausdrücklich bezeichnet; Letzteres wird im engeren Sinn als Feier des Mazotritus genommen, und ist deßhalb siebentägiges Fest, wobei die Zeit vom fünfzehnten bis einundzwanzigsten incl. gerechnet ist; während man im weiteren Sinn später zu den *ἄζυμα* auch noch den vierzehnten Nisan zählen konnte, auf den die ängstliche Pietät der Juden, um den Mazotritus ja nicht zu spät zu beginnen, das Essen des Ungesäuerten immer mehr ausdehnte; dann aber konnte man die *ιδ'* als die *πρώτη ἀζύμων* im weiteren Sinn betrachten und das Fest der *ἄζυμα* ein achttägiges nennen, wie Letzteres Josephus, **Ant. II, 15. §. 1**, mit den Worten thut: „*ὅθεν εἰς μνήμην τῆς τότε ἐνδείας ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτώ, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην*"; — Ersteres bei Marcus Ev. **XIV**, 12: *καὶ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* (Luc. 22, 7 *ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*) geschieht. Auch Josephus setzt den Auszug der Israeliten auf den fünfzehnten (**Antiq. II**, 15, 2) und sagt, daß sie *ἐνστάσης τῆς ιδ'*, d. i. nachdem die *ιδ'* eingetreten war, das Lamm geopfert und sofort gegessen haben (**II**, 14, 6); endlich (**Bell. Jud. VI**, 9, §. 3) daß sie an dem Fest, das *πάσχα* heißt (d. i. am vierzehnten Nisan nach **Ant. III**, 10, §. 5), von der neunten bis eilften Stunde, von 3—5 Uhr Nachmittags, das Lamm opfern [1]. Daß die gleiche Reihenfolge der jüdischen Festakte und Monatstage auch im zweiten Jahrhundert von den Kirchenlehrern vorausgesetzt wird, zeigt das später zu erörternde Fragment des Clemens Alex., das die Passamahlzeit vom vierzehnten bis fünfzehnten Nisan beginnen, am vierzehnten die Opferung des Lamms und am sechszehnten die Darbringung der Erstlingsfrucht vor sich gehen läßt (**Chron. Pasch. I**, S. 15, **ed. Dindorf.**), den dreizehnten Nisan aber als den Tag der *προετοιμασία* auf das Passa betrachtet. Nach allem Bisherigen war diese Chronologie des jüdischen Passa eine von Juden und Christen so allgemein anerkannte, daß auch hinsichtlich ihrer zwischen Apolinaris und seinen Gegnern keine Differenz gewesen sein kann.

Demnach kann die Differenz zwischen beiden nur in der Art liegen, wie diese alttestamentliche Reihe von jüdischen Festakten an die neutestamentliche Reihe jener Thatsachen der Leidenswoche angeknüpft wurde. Nehmen wir, da von zwei christlichen Parteien die Rede ist, zur Basis die zwischen beiden anerkannte Succession der urchrist-

[1] Man vergl. hierüber auch Lücke, Comment. 3. Ausg. II, S. 727 ff.

lichen Thatsachen, so besteht diese Reihe aus den vier Gliedern: 1) dem Abschiedsmahl Jesu am Donnerstag, 2) der Kreuzigung am Freitag, 3) der Grabesruhe Jesu am Samstag, 4) der Auferstehung am Sonntag. Da es sich nun darum handelte, ob Christus das Passamahl in seinem Todesjahr noch mitgemacht habe, der eine Theil das behauptete, der andere es verneinte: so fragt es sich, an welches jener vier Glieder jeder Theil das erste Moment der jüdischen Feier angeknüpft habe, denn damit war auch die Anknüpfung der anderen Momente gegeben. — Es ist klar, daß wer behaupten wollte: Christus habe in seinem Todesjahr das jüdische Passamahl ganz auf gesetzliche Weise noch mitgehalten, der den Abend des Passamahls, also den vierzehnten bis fünfzehnten Nisan, mit dem Abend des Abschiedsmahls vom Donnerstag auf Freitag zusammenfallen lassen mußte, wornach dann die ιδ΄ mit der Opferung des jüdischen Lammes auf den Donnerstag, die ιε΄, die μεγάλη ἀζύμων aber mit dem Passamahl selbst auf das νυκτήμερον des Freitags und der sechszehnte Nisan mit der Darbringung der Erstlinge auf den Samstag fiel. Wem dagegen die Chronologie der Leidenswoche jene Ausnahme zu verbieten schien, dem muß das jüdische Passamahl, also der Abend zwischen dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan um einen Tag später auf die Zeit zwischen dem Freitag und Samstag gefallen sein, in welchem Fall die ιδ΄, an deren Schluß das Mosaische Lamm geschlachtet wurde, mit dem Freitag, die ιε΄, an deren Eröffnungsabend das Lamm gespeist wurde und welche als der Haupttag der ἄζυμα durch Opfer, Versammlung und Sabbatsheiligkeit ausgezeichnet war, also die μεγάλη ἀζύμων mit dem Samstag und der sechszehnte Nisan, an dem die Erstlinge dargebracht wurden, mit dem Sonntag congruirt. Letzteres ist nun auch wirklich die Ansicht des Apolinaris, ersteres die Art, wie seine Gegner die jüdischen und christlichen Festmomente combinirten. Der Deutlichkeit wegen mag es hier durch ein Schema zur Anschauung gebracht werden.

Die Gegenpartei.		Christl. Festmomente.		Apolinaris.	
Nisan.				Nisan.	
14	Opferung des Passalamms.	Donnerstag	Abschieds-mahl.	13	—
15	14. bis 15. Passa-mahl, μεγ. ἀζύμων.	Freitag.	Kreuzigung	14	Opferung des Passalamms.
16	Erstlingsopfer.	Samstag.	Grabes-ruhe.	15	14. bis 15. Anfang des Passaessens, μεγάλη ἀζύμων.
17	—	Sonntag.	Auf-erstehung.	16	Erstlingsgabe.

Am leichtesten ist es bei Apolinaris nachzuweisen, wie er beide Reihen, die jüdische und christliche, zusammengedacht und an welches Glied der christlichen Reihe er das erste Glied der jüdischen, die ιδ΄, angeknüpft hat. Nach ihm ist die ιδ΄ der Todestag Jesu. Ihm fällt also die ιδ΄ mit dem Freitag zusammen, und da am Nachmittag dieses Tags um 3 Uhr der Herr starb, so trifft ihm die gleichfalls am Nachmittag der ιδ΄ (s. Josephus a. a. O.) vorgenommene Schlachtung des Passalamms mit der Kreuzigung, der Typus mit der Erfüllung, auf die Stunde hin überein. Hiernach mußte nach seiner Ansicht das erst am Abend zwischen ιδ΄ und ιέ beginnende jüdische Passamahl zwischen Freitag und Samstag, also erst nach dem Tode Jesu, stattgefunden und der Herr konnte demnach im Todesjahr das jüdische Passaessen nicht mehr mitgemacht haben. Die μεγάλη ἀζύμων, d. h. das νυκτήμερον des Passamahls und zugleich der hochheilige Anfangstag der Mazot oder der fünfzehnte Nisan trifft nun bei dieser Ansicht mit dem Samstag oder der Grabesruhe Jesu und die Auferstehung des Erstlings unter denen die da schlafen oder der Sonntag — mit dem sechszehnten Nisan, dem Tag der Erstlinge, somit Typus und Erfüllung auch in diesem Punkt zusammen. Bei dieser Chronologie der Leidenswoche ist daher die Reihenfolge der christlichen Momente dem Mosaischen Gesetz vollkommen σύμφωνος, weil die Kreuzigung des wahren Lamms mit der Opferung des typischen, die Ruhe Jesu mit der Sabbatsruhe, die Auferstehung des Erstgebornen der Todten mit der Darbringung der Erstlinge auf Tag und Stunde zusammentrifft.

Ganz anders verhält es sich dagegen bei der Annahme der Gegner. Ihre Behauptung über das Verhältniß der neutestamentlichen Festthatsachen zu den alttestamentlichen Festakten und Monatstagen geht nach Apolinaris Angabe dahin: an der ιδ΄ habe der Herr mit den Jüngern das Lamm gegessen. Da das Passamahl, nach der übereinstimmenden Berechnung der Juden und Christen im ersten und zweiten Jahrhundert, wie nach den Bestimmungen des A. Ts., erst am Schlußabend der ιδ΄ begann, so kann die Behauptung der Gegner nur den Sinn haben: am Schlußabend des vierzehnten Nisan, vom vierzehnten auf den fünfzehnten, habe das Abschiedsmahl Jesu stattgefunden, das zugleich eine Mitfeier des jüdischen Passamahls gewesen; sie ließen also den Abend zwischen dem vierzehnten bis fünfzehnten Nisan mit der Abendzeit vom Donnerstag auf den Freitag zusammenfallen. Hiernach congruirte ihnen der Donnerstag mit der ιδ΄ oder der Opferung des Mosaischen Lamms, der Freitag und die Kreuzigung Jesu mit der

ιέ, dem fünfzehnten Nisan, dem Tag des Passamahls und dem heiligen Anfangstag des Mazotritus, der Samstag und die Grabesruhe mit dem Tag des jüdischen Omer, und das ist es eben, was Apolinaris von ihnen angibt: sie behaupten, daß der Herr an der μεγάλη ἀζύμων selbst gelitten habe; denn der fünfzehnte Nisan, die μεγάλη ἀζύμων war ihnen nun der Kreuzigungstag, während ihnen der vierzehnte bis fünfzehnte der Abend des Passamahls war, somit auch ihre Behauptung, auf welche die ganze Berechnung hinzielte, der Herr habe das gesetzliche Passa auch in seinem Todesjahr rechtzeitig, d. i. gleichzeitig mit dem jüdischen Volk, mitgefeiert, hiedurch gerechtfertigt erschien. Nur an der Bezeichnung könnte man sich noch auf den ersten Blick stoßen: daß sie den Herrn an der ιδ' das Passalamm essen lassen, während doch das Passaessen erst am Abend von dem vierzehnten auf den fünfzehnten begann und, streng genommen, zum νυκτήμερον des fünfzehnten oder der μεγάλη ἀζύμων gehörte. Allein das ist ganz die Zeitbezeichnung des A. Ts. Der Passaritus hatte auf der Grenze zwischen den beiden Tagen, dem vierzehnten und fünfzehnten Nisan, seine Mitte, er konnte daher an sich sowohl zur ιδ' als zur ιέ gerechnet werden, nicht nur weil die Dämmerungszeit, deren einer Theil doch dem vorangehenden, der andere dem nachfolgenden Tag angehörte, nirgends einen bestimmten Grenzpunkt zwischen den beiden Tagen darbot, wie dieß auch das bekannte **Ben haarbaim** ausdrückt, sondern auch um der beiden Hauptakte des Passaritus willen, deren einer, das Passaopfer, über die Tagesgrenze herüber auf die ιδ' (von 3—5 Uhr), der andere, das Passaessen, über sie hinüber auf die ιέ fiel; dagegen hatte der fünfzehnte aber durch den Mazotritus, als dessen hoher Anfangspunkt, schon seinen neuen präponderirenden Inhalt und seine deutliche populäre Bezeichnung. So wurde es gewöhnlich, die ιδ', weil der bedeutungsvolle Anfangspunkt des Passaritus auf sie fiel, als den eigentlichen Tag des letzteren anzusehen; bei Josephus und Philo wird daher die ιδ' als das Fest des πάσχα im Unterschied von dem fünfzehnten, als der ἑορτὴ ἀζύμων behandelt, und auch die oben angeführten alttestamentlichen Stellen knüpfen den Passaritus vorzugsweise an die ιδ' und charakterisiren und benennen dagegen die ιέ besonders durch und nach dem Mazotritus, dem neuen Festmoment derselben, während sie das auf die ιέ auch fallende wichtige Essen des Passa mehr als die Fortsetzung und Vollendung des schon an der ιδ' begonnenen und daher diesem Tag, nicht der Zeit aber der Bedeutung nach, zugehörigen Passaritus ansehen. „Am vierzehnten, heißt es daher Levit. 23,

5, zwiſchen den Abenden iſt Paſſa dem Herrn," weil die Opferung des Lamms auf den Nachmittag des vierzehnten fiel, obwohl das Paſſamahl (deſſen Fortſetzung), nach der bürgerlichen Eintheilung des Tags, ſtreng genommen höchſtens am Ende des vierzehnten ſeinen Anfang nahm — und „am fünfzehnten iſt das Feſt der Mazot". Ganz ebenſo hat nach der Bezeichnungsweiſe des Clemens Alex. Jeſus an der ιγ΄ ſein Abſchiedsmahl gehalten und dann τῇ ἐπιούσῃ gelitten, welche letztere ihm die ιδ΄ iſt, wie er ausdrücklich angibt, — während der Herr doch zwiſchen der ιγ΄ und ιδ΄ zu einer Zeit jenes Mahl hielt, die ſtreng genommen zu dem νυκτήμερον der ιδ΄ gehörte, er alſo eigentlich hätte ſagen müſſen, er habe es an der ιδ΄, nämlich an deren Eröffnungsabend, gehalten. Dieſe Auffaſſung der Anſicht jener von Apolinaris beſtrittenen Partei iſt nun auch der einfache Schlüſſel zum Verſtändniß alles Folgenden. Sie beriefen ſich für ihre Behauptung auf Matthäus. Wiefern konnten ſie das? Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, heißt es Matthäus 26, 17, treten die Jünger zu Jeſu und ſprechen: „Wo willſt du, daß wir dir das Paſſa bereiten zum Genuß?" Er gibt ihnen unter Andeutung ſeines nahen Hingangs Auftrag dazu, und ſie treffen die Vorkehrungen zum Paſſagenuß, v. 18, 19. Da es aber Abend geworden war, fährt Matthäus fort, ließ er ſich nieder (zu Tiſch) mit den Zwölfen, und nun folgt die Einſetzung des Abendmahls, des neuteſtamentlichen wahrhaftigen Paſſamahls. Was iſt natürlicher, als daß jene Chriſten hierin eine Beſtätigung für ihre Anſicht: das Abſchiedsmahl Jeſu ſei eine letzte Mitfeier des jüdiſchen Volks-Paſſamahls geweſen, fanden? Die πρώτη ἀζύμων war ihnen nicht die μεγάλη, ſondern, wie oben aus der Anſchauung der ſpäteren Juden vom Paſſa und dem deutlichen Gebrauch dieſes Terminus von der ιδ΄, dem Tag der Opferung des Lamms, bei Marcus 14, 12 und Lucas 22, 7 nachgewieſen wurde, die ιδ΄, welche ſpäter, weil man ſchon an ihr, um ja mit dieſem Theil des Ritus nicht zu ſpät anzufangen, den Sauerteig zu entfernen begann, der eigentlich nach dem urſprünglichen Geſetz am fünfzehnten (Exod. XII, 8. 15) entfernt werden ſollte, zu den ſieben Tagen der eigentlichen ἄζυμα, dem fünfzehnten bis einundzwanzigſten Niſan gerechnet, und auch ſchon als ein Tag der ἄζυμα, als der erſte der ſomit achttägigen Süßbrode betrachtet wurde. Sonach ſchien auch Matthäus das Abſchiedsmahl am Abend vom vierzehnten bis fünfzehnten Niſan ſtattfinden zu laſſen und es deutlich als Moſaiſches Paſſamahl zu bezeichnen. Hieraus erklärt ſich nun auch die Bemerkung des Apolinaris, „daß die Auffaſſung ſeiner Gegner mit dem

Geſetz nicht harmonire," ganz einfach. Wie bei der Chronologie des Apolinaris die Erfüllung mit dem Typus auf dieſelben Tage zuſammenfiel: mit der Schlachtung des Lamms die Kreuzigung Chriſti, mit der Darbringung der Erſtlinge die Auferſtehung des Erſtlings von den Todten, auf welche letztere Congruenz beſonders Clemens Werth legt; ſo war durch die Vorſchiebung der altteſtamentlichen Reihe um einen Tag dieſe ganze Harmonie der evangeliſchen Geſchichte mit dem Geſetz geſtört, jene dieſem incongruent und die *νόησις* (Auffaſſung) der Gegner daher ſelbſt, kurz geſagt, *ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ* geworden, disharmoniſch mit der Ritus-chronologie des *νόμος*, von welcher doch, nach der durchgängigen Beziehung des *νόμος* auf das Evangelium, vorausgeſetzt wird, daß ihre Typustermine mit den neuteſtamentlichen Erfüllungstagen genau zuſammentreffen müſſen und zuſammentreffen. Ja ihre Berufung auf Matthäus brachte ſie nach Apolinaris Meinung noch in eine andere bedenkliche Verlegenheit. Nicht nur die Incongruenz der evangeliſchen Urgeſchichte mit der Termintypik des Geſetzes, ſondern auch eine andere zwiſchen den Evangelien ſelbſt ſchien die Folge jener Annahme ſein zu müſſen. Letzteres will jedoch Apolinaris ſeinen Gegnern nicht als bewußte und ungeſcheute Behauptung zutrauen, ſondern nur als nothwendige und bei der anerkannten Auctorität und Infallibilität der Evangelien halsbrechende Conſequenz ihnen entgegenhalten. So nimmt die Schlußworte auch Wieſeler [1], worüber er von Dr. v. Baur (a. a. O. S. 654 ff.) hart angelaſſen worden iſt. Baur hat dieſe Erklärung von zwei Seiten, als grammatiſch und logiſch unmöglich, angegriffen. Es iſt nach Baur gegen allen philologiſchen Sprachgebrauch, dem *στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια* für ſich, hier, wo es ohne alle nähere Beſtimmung ſteht, die Bedeutung geben zu wollen: die Evangelien ſtehen mit einander im Zwieſpalt oder im Widerſpruch. *Στασιάζειν* heiße ſich gegen Etwas auflehnen; ſei das, wogegen man ſich auflehnt, nicht ausdrücklich genannt, ſo könne es nur deßwegen fehlen, weil es ſich aus dem Zuſammenhang von ſelbſt ergebe. So ſei es auch hier; Dasjenige, wogegen ſich die Evangelien auflehnen ſollen, ſei nach dem Zuſammenhang der *νόμος*. Ebenſo nimmt die Worte Schwegler (der Montanismus und die chriſtliche Kirche 1841, S. 195); *τὰ εὐαγγέλια*, wird zugegeben, ſeien die ſynoptiſchen Evangelien, von denen alſo mindeſtens zwei damals vorhanden geweſen ſein müßten, Matthäus und ein anderes, ſei es Marcus oder Lucas; — Dasjenige aber, wogegen

[1] Chronol. Synopſe S. 368 f., man vergl. Ebrard, Kritik der evang. Geſchichte S. 1200 ff.

diese streiten, sei der νόμος. Abgesehen jedoch davon, daß στασιάζειν im Sinn von „sich Auflehnen", zunächst gegenüber von einer rechtmäßigen Gewalt und Obrigkeit, also von einem Höheren gebraucht wird, als welches Apolinaris den νόμος, den Evangelien gegenüber, schwerlich betrachtete, wäre es gewiß kein richtiger und behutsamer Ausdruck: nach ihnen scheinen die Evangelien dem νόμος zu widersprechen, wenn sich die Gegner doch nur auf Matthäus berufen hatten. Woher denn nun mit einem Male die beiden anderen Synoptiker, welche unter τὰ εὐαγ. zu verstehen, bei dieser Auffassung immer etwas Unberechtigtes behält? Baur hat (theol. Jahrb. 1847, 1. S. 129 f.) seine früheren Gründe dahin erklärt: das στασιάζειν könne an sich sprachlich, ohne weiteren Beisatz, inneren Widerspruch unter sich bedeuten, ebensogut aber gleichfalls absolut von Auflehnung gegen einen Dritten verstanden werden, der Contert müsse daher entscheiden. Verstehe sich aus dem Contert von selbst, daß nur von einem inneren Widerspruch die Rede sein könne, so sei es natürlich in ersterem Sinn zu nehmen, sei aber im Contert ein dritter Gegner da, so könne es auch auf diesen, und zwar in jener zweiten Bedeutung, gehen. Im vorliegenden Fall entscheide aber der Zusammenhang für das Letztere, wie die Erwägung, daß man in jener Zeit an einen möglichen Widerspruch zwischen den Evangelien noch gar nicht gedacht habe.

Hiemit kann ich nun freilich nicht übereinstimmen. Schon die Bedeutung von στασιάζειν ist gerade da, wo es absolut steht für die Erklärung: in einem Widerspruch unter sich begriffen sein, und wo es diese Bedeutung nicht haben soll, da muß der Dritte, gegen den es gerichtet ist, durch einen Beisatz oder auf irgend eine Weise genauer angegeben sein. Στασιάζειν wird gebraucht von einem organischen Ganzen, das in innerem Zwiespalt begriffen ist, oder von den Gliedern eines organischen Ganzen, wenn sie, obwohl zusammengehörig, dennoch unter einander im Streite sind. Dies ist seine nächste, eigenthümliche, wesentliche Hauptbedeutung, gleichviel ob es absolut steht oder noch einen auf die innere Uneinigkeit ausdrücklich hinweisenden Beisatz, der Anschaulichkeit, der Symmetrie, des Wohllauts wegen, neben sich hat, ohne den es übrigens gleichfalls nicht anders verstanden werden könnte. Στάσις drückt im Gegensatz des ruhigen Sitzenbleibens zunächst den Begriff des Aufstehens, einer Schilderhebung aus, welche in einem zusammengehörigen Ganzen, z. B. einer Gemeinde, ausgebrochen ist; es hat daher zu seinem Gegentheil εἰρήνη Frieden, öffentliche Ruhe, Iren. III, 3; Epist. Eccl. Lugdun.

wichtigsten Lebensorgane im Streit begriffen ist; ähnlich c. 5 und c. 47, wo von einzelnen Gliedern des Ganzen gesagt ist, daß sie στασιάζουσι gegen das göttlich geordnete Haupt des Ganzen, διὰ τὸ στασιάσαι αὐτοὺς πρὸς τὸν θεράποντα τοῦ θεοῦ Μωυσῆν. Immer aber bildet auch in diesen Stellen, wie in der weiteren c. 49, ἀγάπη σχίσμα οὐκ ἔχει, ἀγάπη οὐ στασιάζει (fängt, richtet nicht στάσεις an), ἀγάπη πάντα ποιεῖ ἐν ὁμονοίᾳ — der Begriff der inneren Uneinigkeit der Glieder eines zusammengehörigen Ganzen die Grundbedeutung des Worts.

An diese durchgängige und dem στασιάζειν wesentliche Grundbedeutung mußte daher überall, namentlich auch da, wo es allein steht, von dem Leser zuerst und zunächst gedacht werden; und wenn von einer zusammengehörigen Mehrheit gesagt wird, daß sie στασιάζει, so ist dies immer zunächst von einem inneren Widerspruch der Glieder dieser Mehrheit unter sich zu verstehen; vom Auflehnen dieser Mehrheit gegen einen Dritten kann es nur dann verstanden werden, wenn dieser Dritte nicht etwa überhaupt in einem der nächsten Sätze genannt, sondern als ein zusammengehöriges Glied derselben Mehrheit angeschaut wird, oder nach dem ganzen Context nothwendig als ein μέρος der στάσις zu betrachten ist. Auflehnung gegen einen nicht als Glied desselben Ganzen angeschauten Dritten bezeichnet es nie. Ist dies richtig, so kehrt sich nun, was Dr. v. Baur weiter sagt, gegen ihn selbst. Die Subjecte, die als στασιάζοντες bezeichnet werden, können nur Glieder eines zusammengehörigen Ganzen sein, und welche liegen hier näher als die Evangelien selbst, die in jener Zeit mit dem νόμος noch keineswegs in dem Sinn als ein Ganzes betrachtet werden, wie wir das A. und N. T. als die integrirenden Theile des Bibelganzen uns zu denken gewohnt sind; vielmehr waren die Evangelien dem Bewußtsein jener ältesten Zeit eine eigenthümliche, durch Gegenstand und Ursprung sich vom νόμος unterscheidende und nach und nach in gleicher göttlicher Auctorität ihm zur Seite tretende Quellenreihe, die apostolische Urkundenreihe der neutestamentlichen Urgeschichte, unter sich bereits, so viele ihrer Glieder schon in der Kirche als ächte apostolische Urkunden bekannt und anerkannt waren, als Einheit angeschaut, aber mit dem νόμος, den Urkunden der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, die damals den Namen γραφαὶ noch vorzugsweise führen (denn die neue Quelle des Heils war anfangs noch mehr das κήρυγμα als die γραφή, und die letztere wurde es erst mit dem Aussterben der ersten apostolischen und nachapostolischen Generation), noch nicht unter Einer höheren Einheit, als Ein Urkundenganzes A. und N. Ts. zusam-

men gedacht [1]. Sollte daher nicht bei dem Ausdruck: τὰ εὐαγγέλια δοκεῖ στασιάζειν alsbald an einen Widerſpruch der Evangelien bloß unter ſich ſelbſt gedacht werden, ſo hätte entweder ſtatt εὐαγγέλια vielmehr αἱ γραφαὶ, wenn dieſes ſchon anging, ſtehen oder die beiden Glieder des Widerſpruchs ὁ νόμος καὶ τὰ εὐαγγέλια hätten ausdrücklich als die beiden Theile der στάσις neben einander geſtellt oder es hätte geſagt werden müſſen: καὶ στασιάζειν δοκεῖ πρὸς αὐτὸν (τὸν νόμον) τὰ εὐαγγέλια. Da dies nicht geſchehen iſt, ſo fand der Schriftſteller die Deutlichkeit ſeiner Worte durch den nächſten weſentlichen Sinn des στασιάζειν vollkommen geſichert, und man hat bei dem letzteren ſtehen zu bleiben. Die Schlußworte unſeres Fragments können daher ſchon darum, aus lexicaliſchen Gründen, nichts Anderes bedeuten, als: „nach ihnen ſcheinen die Evangelien, dieſe zuſammengehörigen Theile Eines Ganzen, dieſe für Eine Sache ſtehenden, aus Einem apoſtoliſchen Boden hervorgeſproſſenen, von Einem Geiſt beſeelten, Eine Geſchichte, die Urgeſchichte Jeſu enthaltenden, daher unter ſich engverwandten, ſtammverwandten Evangelien in einem inneren Widerſpruch unter ſich zu ſtehen. „Hätte er ſie nicht als ſolche ſtammverwandte betrachtet, ſo würde ihm die nachgewieſene Nothwendigkeit, einen inneren Widerſpruch unter ihnen zu ſetzen, nicht ſchon für eine hinreichende Widerlegung gegolten haben."

Aber iſt nicht ſonſt der Contert gegen dieſe Erklärung? denn was v. Baur weiter dagegen anführt: „an einen Widerſpruch zwiſchen den Evangelien habe jene Zeit noch gar nicht gedacht" (theol. Jahrb. a. a. O. 1847. I, S. 133, 131), iſt nicht von Belang. Ja, angenommen hat jene Zeit einen ſolchen im Sinne der jetzigen Kritik gewiß nicht, ſelbſt ihn nicht als möglich gedacht; darum eben war es ihr Beweis genug gegen eine Exegeſe, wenn ſie nachweiſen zu können glaubte, daß bei dieſer Erklärung das ſo erklärte Evangelium einem anderen gleich ſehr als infallibel und ächt apoſtoliſch anerkannten widerſprechen würde. Denn das hieß ja nur ſoviel: dieſe Erklärung des Matthäus iſt mit den Angaben des Johannes nicht vereinbar — und das konnte ein Schriftſteller ſchon um 100 n. Chr. ſagen, ſobald ihm nur zwei ſolche Evangelien bekannt waren. Der Contert alſo kommt allein noch in Betracht. Dr. v. Baur fühlt es ſelbſt, daß bei ſeiner Deutung die zwei letzten Sätze des Fragments, wie dies Ebrard hervorgehoben hat, doch immer allzuviel Tautologie enthalten (S. 132 a. a. O.), aber er beruft ſich auf die treffende Analogie, welche bei ſeiner Anſicht zwiſchen den zwei Gliedern

[1] Man vergl. Ignat. ad Smyrn. c. 5. ad Philad. c. 7.

des ersten — und den zwei Gliedern des zweiten Hauptsatzes vorhanden sei. Darauf ist oben schon geantwortet. Vielmehr ist, ohnehin da der Satz τῇ δὲ μεγάλῃ — ἔπαθεν schlechthin nicht Gegenbemerkung des Apolinaris sein kann, das wahre, ganz symmetrische Verhältniß der Sätze: — voran die Behauptung der Gegner mit ihrer Beweisinstanz — hernach die Widerlegung der Gegner mit zwei Gegeninstanzen, dem νόμος und εὐαγγέλιον, — zwei Widersprüche, eine Disharmonie, in welche sie den νόμος mit der evangelischen Geschichte, und ein förmlicher Streit, in welchen sie durch ihre Behauptung die Evangelienschriften unter sich selbst bringen. In der That eine Gedankenfolge, so einfach, klar und symmetrisch, als man sie nur immer wünschen kann. Auch der Contert der noch vorhandenen Sätze ist daher durchaus für die ausgeführte Bedeutung von στασιάζειν. Noch mehr würde, so weit nach der Haltung der Worte und Partikeln dieses Fragments zu vermuthen steht, der Contert der ganzen Schrift und der Erörterungen, aus deren Mitte dieses Stück herausgerissen ist, für unsere Auffassung sprechen. Allem nach hatte Apolinaris vorher aus dem νόμος — und aus den Evangelien, wie sich zeigen wird dem Johanneischen, nachgewiesen — welches die richtige Combination der Passa-Akte und Tage mit den Momenten und Tagen der christlichen Urgeschichte sei, wie dabei Typus und Erfüllung auf dieselben Tage zusammentreffe. Nach dieser Auseinandersetzung geht er auf die Gegner über, faßt nach einer allgemeineren Bemerkung über sie ihre Ansicht mit εἰσὶ τοίνυν — νενοήκασιν zusammen und hält ihnen mit Rückweisung auf seine früheren exegetischen Ausführungen aus dem A. und N. T. die kurze Kritik entgegen: daher ist ihre Ansicht, ihre Chronologie der Leidenswoche, dem νόμος disharmonisch, stört die Harmonie der christlichen Thatsachen und ihrer Aufeinanderfolge mit den im Mosaischen Gesetz bestimmten Tagen und typischen Acten, macht die neutestamentliche Geschichte dem νόμος incongruent und ist daher selbst mit diesem asymphonisch, die Evangelien aber selbst scheinen nach ihnen in innerem Widerspruch begriffen.

Man sieht, wie entschieden Apolinaris voraussetzt, die Evangelien, von denen er spricht, können unter sich unmöglich, auch nicht in äußeren Angaben über die Zeit solcher Hauptthatsachen, im Widerspruch stehen, was doch kaum aus einem andern Grund, als aus seiner vollkommenen Ueberzeugung von ihrem ächt apostolischen Ursprung und Ansehen abgeleitet werden kann. Man sieht, wie er von anerkannten Evangelien spricht, an deren vollkommener Richtigkeit und Uebereinstimmung unter sich auch die Gegner nicht

zu zweifeln wagen dürfen, noch zweifeln werden, von Evangelien, die auch den Gegnern nach seiner Voraussetzung bekannt sind, selbst in dem Fall, wenn sie bei ihrer Behauptung von einem derselben abgesehen hatten und sich bloß auf Matthäus, als den, welcher die unzweideutigsten Zeitangaben über den Streitpunkt enthalte, beriefen. Man sieht, wie vollkommen er überzeugt ist, daß Ein Evangelium wenigstens, dasjenige, auf welches Er sich stützt, gar nicht anders ausgelegt werden könne, als für seine Combination der Typen und ihrer Erfüllung. Man hat zwar das δοκεῖ στασιάζειν dahin gedeutet: Apolinaris habe seine Consequenz, sie nehmen so einen Widerspruch zwischen den Evangelien an, deßwegen so behutsam und zweifelnd hingestellt, weil er den Widerspruch zwischen den fraglichen Evangelien selbst, bei dem Wortlaut des Matthäus und der Synoptiker, der für die Gegner sprach, nicht so stark habe ausdrücken wollen (Baur a. a. O. S. 656), wie es scheint, weil er dadurch auf die Schwierigkeiten seiner eigenen Erklärung aufmerksam gemacht hätte und sich deren, den Worten der Synoptiker gegenüber, bewußt gewesen wäre? Allein das behutsame δοκεῖ hat seinen Grund in etwas ganz Anderem; Ihm stand vollkommen fest, daß die ιδ΄ der Todestag Jesu sei, daß das Passaopfer mit der Kreuzigung zusammentreffe und vor den Eintritt des Passamahls falle; ihm stand es ebenso fest, daß das Evangelium, auf das er sich stützt — und auf eines muß er sich nach seinem Einwurf gestützt haben, unmißdeutbar diese Zeitfolge enthalte; ihm stand es ferner ebenso gewiß fest, daß, weil ihm ein innerer Widerspruch der Evangelisten unter sich undenkbar erschien, auch Matthäus hiernach harmonistisch erklärt werden könne und müsse, daß aber, wenn man ihn anders verstehe, so wie die Gegner ihn verstehen, ein absoluter Widerspruch zwischen ihm und seiner (des Apolinaris) Evangelien-Instanz vorhanden sei, und gewiß scheute er sich daher auch von dieser Seite her nicht, seinen Einwurf stark und entschieden auszudrücken. Aber das konnte er nicht mit gleicher Entschiedenheit behaupten, daß die Gegner selbst wirklich einen solchen Widerspruch zwischen anerkannten Evangelien annehmen. Sie beriefen sich auf Matthäus, sie hatten sich, wie es scheint, nicht über das Verhältniß ihrer Ansicht zu dem von Apolinaris geltend gemachten Evangelium ausgesprochen, sie hatten keinen harmonistischen Versuch gemacht, auch dieses nach Matthäus umzudeuten; Apolinaris setzt zwar voraus, daß sie es kennen, daß es auch bei ihnen in so anerkanntem Ansehen stehe, daß sie den Widerspruch eines so anerkannten Evangeliums mit einem gleich anerkannten (Matth.) nicht

zu behaupten wagen würden; er setzt voraus, die Schwierigkeit, welche ihre (der Gegner) Erklärung dort finde, könne ihnen bekannt sein, allein daß sie, denen es an gründlicher und allseitiger Kenntniß der Sache fehle (ἀμαθεῖς), wirklich dieses Widerspruchs sich bewußt geworden seien und nicht vor der Annahme derselben sich scheuen, das glaubte er nicht bestimmt voraussetzen zu dürfen; daß sie diesen Widerspruch irgendwo ausdrücklich behauptet oder angedeutet hätten, konnte er nicht versichern; daher konnte er seine Einwendung nur so ausdrücken, daß sie bloß als eine von ihm selbst gezogene Consequenz erschien, die vollständiger so lauten würde: „Nach dem einen Evangelisten ist die ιδ΄ der Todestag, und das Passamahl hat am Abend darauf Statt gefunden; nach ihnen ist die ιδ΄ der Tag des Abschiedsmahls und die Kreuzigung den Tag nachher geschehen und ihr Zeuge ist Matthäus; hiernach stünde Matthäus mit dem andern Evangelisten in offenbarem Widerspruch, eine Klippe, der sie, wie es scheint, auf keine Weise ausweichen können." Von selbst löst sich hiedurch das Bedenken v. Baur's: Apolinaris hätte den abweichenden Bericht seines Evangelisten nicht als Instanz wider seine Gegner gebrauchen können, weil sie ja ebensogut den Bericht ihres Evangelisten gegen ihn hätten kehren können (S. 656 a. a. O.). Warum hätte er das nicht mit allem Grund thun sollen, wenn er seinerseits vollkommen überzeugt war, Matthäus Bericht lasse sich gar wohl nach seinem Evangelisten, aber nicht umgekehrt sein Gewährsmann nach jener Deutung des Matthäus erklären, und während die Ausdrücke bei Matthäus noch unbestimmt und schwebend seien, sei der Bericht seines Evangelisten vollkommen unzweideutig. So konnten ihm die Gegner nicht die gleiche Schwierigkeit entgegenhalten. Apolinaris war bei seiner Ansicht der Harmonie der Evangelien gewiß, wahrscheinlich hatte er sie, wie dies auch Clemens und Hippolytus thun, vorher nachgewiesen; bei der gegnerischen Ansicht dagegen war er überzeugt, daß der Widerspruch der Evangelien nicht zu beseitigen sei.

Fragen wir aber nun: welches denn die beiden, mindestens zwei, fraglichen Evangelien seien? Eines ist bekannt, Matthäus, der Gewährsmann der Einen Seite. Welches ist aber das andere Evangelium, das nach Apolinaris bei jener Ansicht im Widerspruch mit Matthäus stehen soll? Ein bekanntes, dem Matthäus an Ansehen in der Kirche mindestens gleichstehendes muß es sein, der Widerspruch einer unbedeutenden, obscuren, bei der Kirche nicht in hohem Ansehen stehenden, nicht für apostolisch gehaltenen Evangelienschrift wäre ja für

die Gegner keine beſondere Verlegenheit geweſen. Ja, Apolinaris Ausdruck hat nur dann ſeinen vollen Sinn, wenn ſich ſchon ein ziemlich abgeſchloſſener Kreis von Evangelienſchriften in der Kirche feſtgeſtellt hatte; die Evangelien, ſagt Apolinaris und ſetzt voraus, daß ſie Jedermann kennt und anerkennt, daß ſie als die Evangelien κατ' ἐξοχήν ſogleich Jedem beigehen, mit denen kein ähnliches Product in Vergleichung kommen kann, daß ſie zugleich unter ſich als ſtammverwandt, als Ein zuſammengehöriges Ganze betrachtet worden ſeien.

Die fragliche Evangelienſchrift muß demnach ein Glied aus der Reihe der von der Kirche ſchon damals als ächt anerkannten Evangelien und dem Matthäus ſtammverwandt ſein, ein Buch, deſſen Achtung als einer normativen Auctorität auch die Gegner ſich nicht entſchlagen konnten und deſſen Kenntniß ſie haben mußten; es muß eine Evangelienſchrift ſein, die nach der Meinung des Apolinaris der Congruenz der ιδ' mit dem Tag des Abſchiedsmahls Jeſu entſchieden widerſprach. Die ſynoptiſchen Evangelien können die geſuchte Evangelienſchrift nicht ſein, denn ſie kommen deutlich mit Matthäus überein, erklären ſogar die πρώτη ἀζύμων, an deren Abend das Abſchiedsmahl gehalten wurde, geradezu durch den Zuſatz ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον Marc. 14, 12 oder ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα Luc. 22, 7, ſprechen alſo weit eher zu Gunſten der Gegner, und der letztere Evangeliſt weist noch ausdrücklich V. 15 durch die Worte Jeſu beim Abſchiedsmahl: „mich hat herzlich verlangt, dieſes Paſſa(lamm) mit Euch zu eſſen, denn ich ſage euch, ich werde nicht mehr davon eſſen, bis im Reich Gottes Alles erfüllt wird," bei ungezwungener Deutung darauf hin, dieſes Abſchiedsmahl ſei eine und zwar die letzte Paſſafeier Jeſu geweſen; und eben jene Bezeichnungen τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων und ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα waren nach einem in der Paſſachronik S. 9 enthaltenen Fragment des Athanaſius die Gründe, mit welchen die Quartodecimaner ſich vertheidigten. Was bleibt demnach anderes übrig, man mag ſich ſträuben, wie man will, als das Johanneiſche Evangelium mit den meiſten Erklärern, mit Wieſeler (chronologiſche Synopſe S. 370), Ebrard (das Evangelium Johannis und die neueſte Hypotheſe über ſeine Entſtehung, ein Beitrag zur Kritik der Evangelien 1845 S. 122 ff.) als das zweite Glied des behaupteten Evangelienwiderſpruchs zu ſetzen? Dieſes Evangelium vereinigt nicht nur alle jene Eigenſchaften, die wir an der von Apolinaris verſtandenen, jener Auffaſſung des Matthäus widerſtreitenden Evangelienſchrift voraus-

setzen müssen, sondern auch alle anderen Spuren weisen auf dieses Evangelium hin. Vor Allem besitzt es das Hauptmerkmal, daß es in dem fraglichen Punkt der entschiedenste Antipode jener gegnerischen Auffassung des Matthäus zu sein scheint, daß seine Ausdrücke dem Apolinaris als ganz entscheidend für seine Ansicht erscheinen konnten, da ja auch die meisten neueren Erklärer die hergehörigen Angaben des vierten Evangeliums 18, 28. 19, 14. 31 nicht anders verstehen zu können glaubten, als so wie Apolinaris sie verstanden haben muß.

Dieses Evangelium war eine der Evangelienschriften, welche im kirchlichen Urtheil jener Zeit als die einzigen von Aposteln hinterlassenen, als τὰ ἐναγγέλια κατ' ἐξοχήν dastehen. Eben zur Zeit des Laodiceerstreits wird es als unzweifelhaft Johanneisch von dem Bischof einer Gemeinde citirt, die so gut als Rom, Ephesus und Jerusalem sich rühmen konnte, eine der Wiegen des Christenthums und der Sitz einer zuverläßigen Tradition zu sein. Theophilus, um 168 der sechste Bischof von Antiochien (Eusebius IV, 20 a. a. O.) citirt unser canonisches viertes Evangelium (ad Autol. II, c. 31, S. 174, ed. Wolf, Hamburg 1724, 8.) unter dem Namen des Apostels Johannes auf eine Weise, die es als ὁμολογούμενον der Kirche dieser Zeit erkennen läßt; und bald nachher wird es bei Irenäus, der als Polykarp's Schüler doch schon in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht, als ein integrirendes Glied jener Tetraktys von Evangelien bezeichnet, welche in dem Urtheil der Kirche seiner Zeit als die vier Säulen der christlichen Urgeschichte hervorgetreten waren, als die stammverwandten, zusammengehörigen, unter sich harmonischen Theile Eines Evangelien-Ganzen: ὁ Λόγος ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον sagt Iren. c. Haeres. III, 11. § 8, und versteht unter diesem viergestalteten Evangelium das aus unsern vier canonischen Evangelien bestehende abgeschlossene Evangelien-Ganze. Das waren also jene τὰ εὐαγγέλια, die unter einander nicht uneins sein können, welche dem Apolinaris die stammverwandten, unter sich zusammengehörigen Glieder Eines Evangelien-Ganzen sind, und Matthäus, etwa mit den beiden anderen Synoptikern — denn gegen das frühe Dasein eines der Letztern wendet hier auch v. Baur nichts ein — stunden auf der einen, Johannes auf der andern Seite des Widerspruchs. Diese vier Evangelien fand Irenäus schon entschieden vor als die im Urtheil der Kirche des zweiten Jahrhunderts festgestellten, einzig vorhandenen und unzweifelhaft ächt apostolischen Evangelienschriften. Zu einer Zeit, wo die authentischen traditionellen

Ueberreste des apostolischen Zeitalters nach und nach alle an's Tageslicht gekommen und überall bekannt geworden waren, wo ein neues, ächt apostolisches Product voraussichtlich nicht mehr aufgefunden werden konnte, wo sogar die letzten Trümmer der mündlichen Tradition der apostolischen und nachapostolischen Zeit schon gesammelt und aufgezeichnet waren, ist Irenäus dieser Vollständigkeit und Zuverlässigkeit der kirchlichen Evangeliensammlung so gewiß, daß er gegenüber der schwankenden Evangelienzahl der Häretiker nach einer jener Zeit geläufigen pythagoreischen Anschauungsweise auch durch die Analogie der sonst in den Werken des Logos nicht ohne Absicht vorkommenden Vierzahl, z. B. durch die Analogien mit der Viergestalt der Cherubim und ihrer Bedeutung, mit der vierfachen Offenbarung des Logos (in einzelnen Theophanien, im Priesterthum, in der Menschwerdung, im heiligen Geist), selbst mit den vier Winden und Himmelsgegenden, den vier Ausdehnungen der Kirche (der Vierzahl in dem gleichfalls dem Logos zugeschriebenen Schöpfungswerk), die Vierzahl auch der Evangelien als eine absichtliche, sinnvolle Ordnung Gottes in die Zahlentypik jener Offenbarungen einreihen und damit als eine unveränderliche darstellen zu können glaubt, eine heilige Zahl, von der man sich durch die Häretiker kein Glied wegnehmen, noch eines zu derselben hinzufügen lassen müsse. Gewiß sind hiebei jene Analogieen nicht die Quelle, sondern nur die Folge des Bewußtseins, daß die Ueberreste der apostolischen Evangelienliteratur nun vollständig vorliegen, und einzig in jenen vier Evangelien bestehend unter sich ein abgerundetes harmonisches Ganze bilden, das auch zu dem ganzen Offenbarungssystem des Logos in harmonischen Beziehungen stehe. Solche Analogien werden erst dann gebraucht, wenn sich das, was damit vollends abgeschlossen und glaublich gemacht werden soll, aus anderen Gründen schon lange und sicher fixirt hat. — Man sieht, das Johanneische Evangelium war zur Zeit der Abfassung des Fragments bereits bekannt, als ein Werk des Apostels bekannt in Antiochien; und in Hierapolis, in Kleinasien, seiner anerkannten Heimath, in der man im sechsten Jahrhundert noch das Autographon des Apostels zeigte (Chron. Pasch. a. a. O. S. 11[1] und p. 411) sollte man es nicht gekannt haben?

[1] Es wird hier zu Joh. 19, 14 die Lesart ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη statt ἕκτη durch ein Zeugniß aus dem sechsten Jahrhundert bestätigt; so sagt der Chronist, haben die ἀκριβῆ βιβλία die besten Codd. αὐτό τε τὸ ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν πεφύλακται χάριτι θεοῦ ἐν τῇ Ἐφεσίων ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ὑπὸ τῶν πιστῶν ἐκεῖσε προσκυνεῖται, doch wohl jedenfalls ein altes Manuscript des Joh. Evangeliums, wenn man nicht ohne weiteres eine pia fraus. ohne alles Substrat annehmen will.

Theophilus hätte es gekannt, und der gelehrte Apolinaris nicht? Wie nun, wenn sich zeigen läßt, daß eben in der Laodiceischen Streitfrage dieses Evangelium eine Hauptrolle spielt? wenn die Bruchstücke des Apolinaris selbst den Geist dieses Evangeliums athmen? die Fragmente von Clemens und Hippolytus, welche demselben Stadium der Paschafrage angehören, mit denselben Gegnern zu thun haben, die Chronologie der Leidenswoche ganz eben so wie Apolinaris angeben, gründen sich auf das Johanneische Evangelium; warum sollte sich in derselben Sache Apolinaris nicht darauf gestützt haben, wenn es doch damals schon bekannt und als eines der wenigen Apostolischen anerkannt war? Man nenne ein anderes in jener Zeit vorhandenes, das den Laodiceern eben so wie dieses, als ihnen widersprechend, als eines der auch von ihnen anzuerkennenden Evangelien κατ ἐξοχήν, zwischen denen ein Widerspruch nicht angenommen werden könne, von Apolinaris hätte entgegengehalten werden mögen! Dieses Evangelium ist es, auf das auch der Chronist, der sich ganz nach dem Beispiel seiner Vorgänger, der drei Kirchenlehrer, richtet, das gleiche Ergebniß baut, a. a. O. I, S. 11. Ja, wie es von dem, von der Logisidee ganz erfüllten Melito wahrscheinlich ist, daß er das vierte Evangelium gekannt, so läßt es sich, nach dem zweiten Fragment des Apolinaris zu urtheilen, von diesem nicht anders denken. Jene Dorologie des Todes Jesu, und der durch ihn so bedeutungsvollen ιδ' athmet ganz denselben Geist, aus welchem das Evangelium und der erste Brief des Johannes geflossen ist, und wie das δήσας τὸν ἰσχυρὸν auf die synoptischen Berichte, hauptsächlich Matth. XII, 29 und Marc. III, 27, mehr als auf Lucas XI, 21 zurückweist, so weist das ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ ὕδωρ καὶ αἷμα auf Joh. 19, 34 hin, nur ist die hiebei zu Grund liegende Thatsache zugleich als sinnvolle allegorische Hinweisung auf Taufe und Abendmahl, auf die beiden Offenbarungsprincipien, λόγος καὶ πνεῦμα aufgefaßt worden, wie sich auch der Chronist dieselbe Anschauung angeeignet hat, I, S. 413, καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, τὰ δύο καθάρσια τοῦ τε βαπτίσματος καὶ τῆς μεταλήψεως τῶν ἀχράντων αὐτοῦ μυστηρίων. Wie soll es aber wahrscheinlich gefunden werden, daß Apolinaris Anschauungen und Geist so auf den Johanneischen ruhen[1] und daß er gleich-

[1] Es kann bei dieser Veranlassung eine kurze Erörterung der bekannten beiden Johanneischen Stellen Joh. 19, 34 ff. und 1 Joh. 5, 6 ff. nicht wohl umgangen werden, da hievon die Nachweisung der Johanneischen Anschauungsweise bei Apolinaris theilweise abhängt. Dr. v. Baur macht T. J. 1844, 4. S. 666 Anm. auf einen verschiedenen Gebrauch des ὕδωρ καὶ αἷμα aufmerksam, welcher zwischen 1 Joh. und dem Evangelium Statt finde, wobei Apolinaris auf Seite

wohl die beiden Hauptträger dieser Anschauungsweise, das Evangelium und den ersten Brief des Johannes, nicht gekannt habe?

---

des Erstern stehe. Im Evangelium nämlich sei (a. a. O.) das ὕδωρ ein Symbol des πνεῦμα, dessen Ausgießung durch den Tod Jesu bedingt sei, VII, 38 f. und Christus der Urleib, von dem Ströme des Geistes ausgehen (a. a. O. 1844, 1. S. 166 f., Zeller, a. a. O. 1845, 4. S. 589). In 1 Joh. dagegen sei das ὕδωρ καὶ αἷμα in dem gleichen Sinn genommen, wie bei Apolinaris τὰ δύο καθάρσια als Reinigungsmittel, somit wohl = Taufwasser und Versöhnungsblut. Apolinaris brauche daher um so weniger seine verwandten Worte aus dem Evangelium Johannis genommen zu haben (1844, 4. S. 666; man vergl. Baur, Krit. d. Evang. S. 217 ff.). Jedenfalls bleibt, auch das Alles zugegeben, eine wesentliche Aehnlichkeit zwischen der Anschauungsweise des Apolinaris und der des 1 Joh. Briefs und des vierten Evangeliums, eine Verwandtschaft, gegen welche jene Differenz als eine ganz untergeordnete zurücktritt. Das Wahre aber ist: daß Apolinaris die Anschauungen beider fraglichen Stellen in sich vereinigt. Unläugbar hat Apolinaris das Factum der Leidensgeschichte vor Augen, das Joh. 19, 34 erzählt und auf welches 1 Joh. 5, 6 f. dogmatisch angespielt ist. Jener Lanzenstich war im Sinn der römischen Soldaten, nach der ganzen Darstellung des Evangeliums ohne Zweifel eine Todesprobe oder Todesstoß, dem Zerbrechen der Beine aus unwillkürlicher Achtung (Matth. 27, 54) substituirt. Warum ist aber der Hergang bei Johannes angeführt, und zwar mit solchen Betheurungen seiner Wirklichkeit? Zugleich um gegen Vermuthungen eines Scheintodes die Realität des eingetretenen Sterbens zu documentiren, meint Strauß (L. Jesu, 1. A. II. S. 571. 573), wogegen sich mit Recht Baur erklärt (1844, 1. S. 165), weil der Evangelist gar nicht an die Möglichkeit eines solchen Zweifels denke, Grimm, St. u. Kr. 1847, 1, weil die Vollständigkeit des Todes Jesu in damaliger Zeit nie bezweifelt worden sei; um die Erfüllung jener beiden alttestamentlichen, theils Weissagungen, theils Typen, Zach. 12, 10; Ex. 12, 46, in diesem Factum darzuthun, was ihm ein Glaubensgrund gewesen, sagen Baumgarten-Crusius, Comment. z. Joh. II, S. 159, und Lücke, II, S. 772. Gewiß richtig, was das Nichtzerbrechen und den Stich betrifft. Allein steht dabei der dritte Zug, der Ausfluß von Blut und Wasser, der doch auch feierlich versichert wird, nicht müßig? Lücke meint S. 772, er sei nur gelegentlich, Baumgarten-Crusius, a. a. O., er sei in keiner besondern Absicht erwähnt, namentlich nicht, um etwas Symbolisches auszudrücken. Solche Züge sind aber bei einem Evangelisten, der gerne in solchen Hergängen noch einen tiefern Sinn, eine symbolische Hinweisung auf die Heilsökonomie erblickt (IX, 7), der nur das, was ihm besonders bedeutungsvoll und wichtig geworden ist, zumal um der eingetretenen Erfüllung willen, in seinen Bericht aufgenommen, nicht so müßig, vielmehr war ihm auch diese Thatsache neben den beiden andern ohne Zweifel wichtig als Typus irgend eines soteriologischen Moments. In so weit hat Baur gewiß richtig gesehen, wenn er auch, auf anatomische angebliche Gewißheiten hin (S. 165), ohne genügenden Grund — denn der S. 666 angeführte Widerspruch der Synoptiker wäre erst nachzuweisen — das äußere Factum läugnet, und dabei dem Evangelisten eine bedeutende, an Störung des Seelenlebens grenzende Dosis von Einbildung oder fromme Täuscherei zuschreiben muß (man vergl. Grimm, St. u. Kr. 1847, 1. S. 134, S. 167 f.). Fragen wir nun: welches Moment der christlichen Heilsökonomie hat Joh. als in jenem Ausfließen des ὕδωρ καὶ αἷμα typisch vorangezeigt erblickt? Dem Zusammenhang nach gewiß ein solches, in welchem sich, wie in den beiden äußeren Nebenthatsachen, die Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder in Christo darstellte, eine neue Garantie dafür, daß Jesus der ersehnte Heiland sei, in welchem das alte Testament erfüllt und aufgehoben ist, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, 19, 35, so daß auch dieser Hergang ein neuer Grund ist, an ihn zu glauben. Hiefür bietet sich nun jener zweifache Gesichtspunkt dar, welchen Apolinaris in seiner Anschauungsweise verbunden hat. 1 Joh. 5 ist der Erlöser dargestellt nach der negativen, auf die

Es war bei einem so schwierigen Fragment, wie das vorliegende, nothwendig, Alles im Zusammenhang zu erörtern, weil

---

Aufhebung des Bösen gerichteten Seite seines Erlösungswerks, als der, welcher kommt mit Wasser und Blut; um von der Sünde, ihrer Macht, Schuld und Strafe zu reinigen, mit dem Taufwasser und Versöhnungsblut. Das sind die zwei Heilskräfte, welche seine Erscheinung als soteriologisch charakterisiren — auch hierin die Erfüllung der alttestamentlichen Typen —, denn auch im A. T. ist es Wasser und Blut, womit das Volk gereinigt wird, Ebr. IX, 22. 2 Mos. 24, 8. Ezech. 36, 25; und ebenso sind die δύο καθάρσια im N. T. nun das Taufwasser und das Versöhnungsblut Christi. In dieser Beziehung zur innern Reinigung von Sünden wird die Taufe Joh. III, 5. Ebr. X, 22. Eph. V, 26. Tit. III, 5 betrachtet, und das Blut Christi als Mittel der Reinigung von Schuld und Strafe der Sünden mittelbar von dem Unrath der Sünde selbst, 1 Joh. I, 7. Apoc. 1, 5. VII, 14. Ebr. XIII, 12. Daher steht hier dogmatisch ὕδωρ voran. Dazu paßt der Zusammenhang. Als Inhalt des christlichen Glaubens wird angegeben die Menschwerdung Gottes in Christo, 1 Joh. V, 5, daß Christus υἱὸς θεοῦ sei; sodann wird das Moment, welches diese Wahrheit für die Betrachtung des Erlösungswerks habe, angedeutet, der Sohn Gottes ist es, der, und zwar unter Hingabe seines Lebens, gekommen ist, uns zu erlösen, und darauf das Zeugniß für diesen Glaubensinhalt namhaft gemacht; der heilige Geist, der die innere Gewißheit davon gebe, daß in Christo der Sohn Gottes sein Leben für uns gelassen habe, uns von Sünden zu reinigen; der beste wahrhaftige Zeuge, der Christum in uns verkläre (ὅτι = denn). Dies führt auf den Gedanken von drei Zeugen, deren Zeugniß auf Eines hinauslaufe — dem Geist, welcher die göttliche Dignität Jesu, dem Taufinstitut, welches seine Heiligungsabsichten, dem Versöhnungstod, der seine Versöhnung documentire, letzterer etwa zugleich im Abendmahl als seinem solennen Gedächtnißritus repräsentirt. Diesem Gotteszeugniß sei man allen Glauben schuldig. Ist hier der Herr als der Priester dargestellt, welcher sein Volk reinigt, so kann der mit ὕδωρ und αἷμα kommende σωτὴρ zugleich als das wahre Passalamm und Manna einer- und als der Fels des lebendigen Wassers andrerseits betrachtet werden, als die Erfüllung auch dieser alttestamentlichen Typen. Als die Erfüllung des Manna (Exod. 16, 13 ff.) wird der Herr Joh. VI, 32, 35 dargestellt, als das Passalamm, das sein eigen Fleisch und Blut den Gläubigen zu genießen gibt, Joh. VI, 50—58, als der Fels, der Wasser ausströmt (Exod. 17, 6), steht er Joh. VII, 37 da; und alle diese Typen sind ebenso ächt paulinisch, 1 Cor. X, 4 f., XI, 24 ff., 1 Cor. V, 7. In diesem Zusammenhang ist ὕδωρ das Sinnbild des heiligen Geistes, der von Christo ausgeht und den Gläubigen als das Princip ihres innern Lebens mitgetheilt wird; das αἷμα dagegen bezieht sich auf den Logos, welcher sich, der Menschgewordene, als wahres Manna vom Himmel zu essen, als das rechte Passalamm mit σὰρξ und αἷμα, als Versöhnungslamm und Sühnopfer, zur Vergebung der Sünde zugleich und göttlicher Lebensmittheilung den Gläubigen zu genießen gibt; ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. Von dieser Seite betrachtet sind αἷμα καὶ ὕδωρ die Sinnbilder der göttlichen Lebensmittheilung, die von dem gekreuzigten Erlöser, von seinem Tode ausgeht, der Einwohnung des πνεῦμα und des λόγος in den Gläubigen (Joh. 14, 23. 16, 7. 13 ff.). In dieser zweifachen Eigenschaft hat, ganz in Uebereinstimmung mit den Johanneischen Anschauungen, Apolinaris die Erscheinung Christi und seinen Tod betrachtet und, insbesondere in jenem Ausfluß von Blut und Wasser aus seiner Seite, ein Symbol sowohl des Priesters erblickt, der mit Wasser und Blut kommt, sein Volk von Sünden zu reinigen, als des Lebensfürsten, der als das rechte Manna vom Himmel, der Fels des Lebenswassers, das zu genießende Passalamm, die Gläubigen mit sich, dem Logos und mit dem Pneuma, mit göttlichen Lebenskräften, die von ihm ausgehen, speist, und dabei Logos und Pneuma

nur so das Einzelne mit Sicherheit gedeutet werden konnte. Ueberlassen wir die für die Evangelienkritik aus dem Bisherigen folgenden Ergebnisse einer spätern Zusammenfassung und kehren zu dem Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen sind: welches die um 170 angeregte, von Melito zuerst beleuchtete Passafrage gewesen sei, in der sofort auch Apolinaris und später die beiden andern Fragmentisten ihr exegetisches Votum abgeben? Man sieht, es handelte sich dabei zunächst um die geschichtliche Congruenz der jüdischen Passafeierlichkeiten mit den Tagen und Ereignissen der Leidenswoche, und der nächste Zweck des Streits war auf der einen Seite der Nachweis: daß der Herr auch im Todesjahr noch den Mosaischen Passaritus beobachtet habe, auf der andern die Widerlegung davon durch den geschichtlichen Beweis: der Herr habe gelitten, ehe die Zeit der jüdischen Feier eintrat, wobei vorausgesetzt wird, er habe diese nicht anticipirt, sei es nun, daß man an diese Möglichkeit gar nicht dachte oder sie unglaublich fand. Fragen wir aber weiter, so ist es gewiß kein bloß wissenschaftliches Interesse, was diesen Punkt zu so lebhafter Erörterung brachte; ein solches rein wissenschaftliches Interesse ist in jener vielbewegten Zeit, in der es noch keine christliche Theologie gab, in der man um ganz andere, um die unentbehrlichsten Güter, Existenz der Kirche und Reinheit der Lehre, gegenüber von heidnischen und jüdischen Religionselementen kämpfte, nicht vorauszusetzen; es ist vielmehr ein praktisches, und nehmen wir hinzu, daß der Ausbruch des Streits mit der Wiederkehr des Passafestes zusammenfiel, so ist es ein Fest, ein Cult-Interesse, was ihn anregte. Dem ganzen Zusammenhang nach handelte es sich um die christliche Passafeier. Jene Laodiceer können nur Christen gewesen sein, in Schriften über die Passafeier wurden sie von den angesehensten Kirchenlehrern bestritten; ihre ganze Behauptung, ihre Chronologie der Leidenswoche zielt unverkennbar auf

ebenso unterschieden, wie beide Principien im Evangelium als unterschiedene neben einander aufgeführt sind. In der That, wenn einmal anzunehmen ist, daß Johannes in jenem Hergang beim Tod des Herrn ein bedeutungsvolles Sinnbild erblickt habe, so hat man zwar keinen Grund, bloß den einen oder den andern jener Gesichtspunkte, die doch beide der Paulinisch-Johanneischen Anschauungsweise gemäß sind, als den anzusehen, dessen Sinnbild der Evangelist in jenem Hergang erblickt habe; dennoch liegt der letztere Gesichtspunkt, Joh. 19, wo Jesus gerade als das Passalamm dargestellt ist, am nächsten. Als solches ist er in seinem Tode dargestellt worden: einmal durch das Nichtzerbrechen der Beine, und sodann durch den Ausfluß des Bluts aus seiner Seite, mit welchem der Logos die Glaubigen speist, sich damit zugleich als das Manna beweist, und durch das Lebenswasser, das von ihm ausgeht, als dem Fels des lebendigen Wassers, das πνεῦμα.

die Paſſafeier. Das Gewicht, das ſie auf die Conſtellation der altteſtamentlichen Ritustage zu den chriſtlichen Heilsthatſachen legen, weist ſchon darauf hin, daß ſie zur aſiatiſchen Feſtobſervanz gehören, denn dieſe knüpfte ihre chriſtliche Paſſafeier an einen jüdiſchen Ritustag, und zwar ſo, daß ſie dieſen Tag ſelbſt zu einem Haupttag des chriſtlichen Feſtes machte; die ιδ΄ iſt es, auf die ſie dabei Werth legen, und dies war eben der Normaltag der aſiatiſchen Feier. Der vierzehnte Niſan iſt ihnen der Tag des letzten Paſſamahls und Abendmahls Jeſu, der fünfzehnte der Todestag. Welches könnte hiernach ihr Hauptpaſſatag geweſen ſein: die ιδ΄ oder die ιέ? Nach dem ganzen Zuſammenhang die ιδ΄. Denn um das Paſſamahl, das der Herr in ſeinem Todesjahr noch gehalten, iſt es ihnen zu thun. Dieſer Act, das letzte Mahl des Herrn, iſt ihnen alſo von größter Wichtigkeit bei ihrer chriſtlichen Feier, ſonach auch die Zeit, in der jenes begangen worden war, die Normalzeit für den Haupttag von dieſer. Nun war es zwiſchen der ιδ΄ und ιέ begangen worden, ihre Feſtfeier konnte daher auch nicht wohl zu einer andern Zeit, als am Schlußabend der ιδ΄ Statt haben, und ſie beſtand vorzüglich in der Feier des chriſtlichen Paſſamahls, ſomit in einem Abbrechen der Paſſafaſten. Dies iſt aber im Allgemeinen ganz der Termin und die Art der aſiatiſchen Obſervanz. Wir haben ſomit, das unterliegt keinem Zweifel, hier Quartodecimaner vor uns. — Fragen wir aber, welches denn nach Apolinaris Aeußerungen für ihn der Haupttag der chriſtlichen Paſſafeier geweſen ſein könne, ſo ergibt ſich auch hier der vierzehnte Niſan. „Die ιδ΄, ſagt Apolinaris, iſt τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, das wahre Paſſafeſt, denn ſie iſt der Tag des wahrhaftigen Paſſaopfers, die θυσία μεγάλη des Sohnes Gottes.“ Welcher andere Tag ſollte ihm für die Paſſafeier wichtiger geweſen ſein, als der, dem er eine ſo beredte Lobrede hält, an welchem der Sohn Gottes ſelbſt ſich zum Opfer gebracht und ſogleich nach ſeinem Tode jene Sinnbilder der göttlichen Lebensmittheilung von ſich ausgeſtrömt hatte, die von ſeinem Tode ausgehen ſollte? Unmittelbar nach dem Eintritt dieſes Todes, vielleicht auch nach dem Abſchluß aller Trauerakte mit dem Begräbniß des Herrn (Fragment b), alſo am Schlußabend der ιδ΄, mußte auch für Apolinaris die frohe Feier dieſer großen Erlöſungsthatſache, ſomit am Abend zwiſchen der ιδ΄ und ιέ, beginnen; alſo haben wir auch in Apolinaris einen Quartodecimaner vor uns. In der That ſchon hieraus iſt deutlich, auf welcher Seite er ſtand, welche Partei er 190 ergriffen haben würde, wenn

er den Streit zwischen Victor und Polykrates noch erlebt hätte, auf welche Seite er sich gestellt haben würde, wenn jene Streitfrage, über welche sich 20 Jahre später der Occident vom Orient trennte, schon jetzt obgeschwebt hätte. An welchem Tag das Passafasten geschlossen, die Festcommunion gehalten, die Festfreude begonnen werden sollte, welcher Tag durch diese hohen Solennitäten auszuzeichnen sei, darüber stritt man sich später, wie sich zeigen wird, ob die κυριακὴ ἀναστάσιμος oder die ιδ΄ dieser Tag sein sollte. Und nun liegen in Apolinaris Fragmenten nicht alle Elemente für eine Wahl der ιδ΄? Sie ist ihm der wahre Passatag, sie der Anfangspunkt der göttlichen Lebensmittheilungen, also der Festfreude. Wäre er auf Seiten der Occidentalen gestanden, er hätte ein beredter Lobredner der κυριακὴ ἀναστάσιμος sein müssen, und nicht der ιδ΄, er hätte nicht so unbefangen die objektive und frohe Bedeutung der mit der ιδ΄ für ihn so eng verwachsenen Heilsthatsache, des Todes Jesu, hervorheben können — Alles gerade die Prämissen der asiatischen Observanz. Somit haben wir in Apolinaris sowohl als seinen Gegnern Quartodecimaner vor uns. In dem Termin der Passafeier kann daher die Differenz zwischen Beiden nicht liegen. Beide sind Verehrer der ιδ΄; beide brechen am Schlußabend derselben die Fasten ab und halten die Festcommunion; die Differenz zwischen ihnen liegt vielmehr in der Form und Bedeutung ihrer Feier. Darauf weist schon jene verschiedene Bedeutung hin, welche die ιδ΄ für Beide hat. Den Einen ist sie der Tag des Todes Jesu, den Andern der Tag seines letzten Passa- und Abendmahls. Die Einen begehen also an ihr eine reinchristliche, die andern eine gemischt-jüdische Thatsache. Darauf zielt das zweite Fragment des Apolinaris, wie oben schon im Allgemeinen angedeutet wurde. Zweierlei betont Apolinaris in demselben, das Passaopfer Christi und die Bedeutung der ιδ΄ als Todestag. Der Tod Jesu ist ihm die θυσία μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ; es scheint also, seine Gegner legten auf die θυσία des ἀμνὸς, auf das typische Opfer, noch ein ungebührliches Gewicht. Die ιδ΄, sagt Apolinaris, ist der Tag dieses großen Opfers, das ist ihre große Bedeutung, darum ist sie das wahre Passafest. Die Gegner premirten ja in ihr, als Passatag, eine andere Bedeutung, die sie ihr beilegten, sie machten sie als den Tag des letzten Passamahls Jesu zum Passafesttag. Sie müssen also wohl auf diesen untergeordneten Akt bei ihrer Passapraxis ein Hauptgewicht gelegt haben; aber in judaisirendem Sinn? Das setzt das erste Fragment des Apolinaris nach

seinem Context, seinem Zusammenhang mit den Bruchstücken von Clemens und Hippolytus und seiner ganzen Tendenz außer Zweifel. Worauf geht die letzte Absicht beider Theile bei ihrer abweichenden Chronologie der Passionswoche in diesem Fragment? Auf eine Entscheidung darüber: ob Christus in seinem Todesjahr noch das jüdische Passa mitgehalten; dazu hat der eine Theil eine Chronologie der Leidenswoche, bei welcher dies unmöglich, der andere eine solche, bei der es nicht nur möglich, sondern nothwendig ist. Und warum war dieser Punkt beiden Theilen so wichtig? den Einen seine Bejahung, den Andern seine Verneinung? Offenbar deßwegen, weil den Einen diese Tage noch eine gemischt-jüdische, den Andern eine rein-christliche Bedeutung haben; die Einen in dem letztmaligen Passagenuß des Herrn einen Vorgang erblicken, der das typische Mahl auch für die Christen als fortwährende Religionspflicht erscheinen läßt, während die Andern die ιδ΄ als Todestag betonen, um auf diese Art den behaupteten Vorgang Christi zu beseitigen und die unendliche Bedeutung des Todes Jesu nachdrücklich hervorheben, um damit anzudeuten, diese Observanz des wahren Passalamms sei die vollkommene Erfüllung des typischen Passaopfers und daher dessen Aufhebung gewesen.

In letzter Beziehung läuft also hier Alles auf einen Gegensatz zwischen Judaismus und Christianismus, zwischen einer gemischt-jüdischen und zwischen einer rein-christlichen Bedeutung der Passafeier hinaus. Die Einen hatten den Typus verlassen, der ja von dem Herrn im Todesjahr nicht mehr mitgemacht wurde, die Andern halten ihn noch fest, gestützt auf den letzten Vorgang des Herrn; die Einen scheinen daraufhin, wie sich weiter zeigen wird, selbst das Lamm, somit die jüdische Form der Mahlzeit noch festgehalten zu haben, die bei den Andern ganz abgestreift ist; die Einen haben die ιδ΄ zu ihrem Termin aus einem rein in der christlichen Urgeschichte liegenden chronologischen Grund, weil mit dem Typus die Erfüllung hier zusammengetroffen war, die Andern, weil der Gegenstand der Feier zugleich eine Fortsetzung wie Erweiterung des im Mosaischen Gesetz an diesen Tag geknüpften Essens war, also zugleich aus einem gesetzlichen Grund, da für das jüdische Element des Festes der νόμος noch galt. Wir haben somit hier eine Spaltung im Lager der Quartodecimaner selbst vor uns, zwei Klassen von Anhängern der ιδ΄,

katholische und ebionitische; es steht hier nicht Kirche gegen Kirche, sondern die Hauptrepräsentanten der Kirche gegen eine vereinzelte Partei. Darum preist also Apolinaris die ιδ' als den Todestag Jesu so sehr, weil es in diesem Fall nicht möglich ist, daß der Herr in seinem Todesjahr noch das jüdische Passa gehalten und dadurch jener ebionitischen Meinung einen Vorschub geleistet hatte. Darum stellt er die Opferung am Kreuz als die des wahren Passalamms hoch, weil darin die Gewähr dafür liegt, daß der Typus durch diese seine Erfüllung völlig abrogirt sei. So tritt nun Alles in's rechte Licht, und es ist nun auch das nicht ohne Bedeutung, daß jene Gegner sich gerade auf Matthäus berufen. War doch das Matthäus-Evangelium eine gewöhnliche Instanz der Ebioniten, das bei ihnen Beliebteste (das sie sogar als Ebräer-Evangelium in einer ebionitischen Umgestaltung besaßen), wie uns Irenäus, Haeres. III, 11, 7, erzählt. Ebionei etenim, sagt er, eo Evangelio quod est secundum Matthaeum solo utentes, ex illo ipso convincuntur, während ihre Gegner auf dem Boden des Johanneischen Evangeliums stehen, des geistesfreien, universellen und vermöge seiner Logosidee, seiner Anschauungen der Person Christi so ganz antiebionitischen. Denn die Paulinisch-Johanneische Richtung war es, der der Ebionitismus unterlegen war und auf deren Boden die Kirchenlehrer und Gemeinden Kleinasiens nun feststanden. Unter diesen Umständen scheint mir auch der Umstand nicht bedeutungslos, daß diese judaisirenden Laodiceer sich für ihre verlangte Fortsetzung des jüdischen Ritus nicht auf das Gesetz Mosis, als etwas, dessen ewige Geltung sich von selbst verstehe, sondern vorzüglich auf den Vorgang Christi, also auf ein christliches Motiv, berufen; sie dürften sich damit selbst als eine spätere und schüchterne Form eines christlicher gewordenen Ebionitismus charakterisiren; wie denn auch andererseits das gemeinschaftliche Auftreten der bedeutendsten asiatischen Kirchenlehrer gegen sie, denen sich später auch ein alexandrinischer und ein römischer anschließt, darauf hinweist: daß der Ebionitismus damals als ein auf den Kreis der (ἀμαθεῖς) minder Unterrichteten zurückgedrängter, von der Kirche überwundener Gegensatz war, wenn er auch noch vorübergehend, wie es mit längst überwundenen Gegensätzen oft geschieht, als vereinzelte Erscheinung hie und da unter allerlei Gestalten, wie in der Laodiceer Passapartei, noch wiederkehrt.

3) Der Laodicenerſtreit nach Clemens Alex. und Hippolytus.

Iſt das Bisherige richtig, ſo liegt der Charakter dieſes erſten Stadiums der Paſſafrage vom Ende des zweiten Jahrhunderts im Allgemeinen ſchon deutlich genug vor uns. Stimmen aber nun damit auch die andern Bruchſtücke überein, die wir als demſelben Stand der Frage angehörig bezeichnet haben? Da ſie weniger Schwierigkeiten darbieten, ſo können wir ſie zuſammen erörtern, ob ſie vielleicht die gefundenen Ergebniſſe nicht nur beſtätigen, ſondern neu beleuchten.

Fragmente des Clemens.

Die beiden älteren derſelben, von Clemens Alex., ſprechen zwar nicht von Gegnern, laſſen es jedoch durch ihre genaue exegetiſche Begründung vermuthen, daß die in denſelben entwickelte Chronologie der Leidenswoche das motivirte Gegenſtück zu einer, von Andern ſchon aufgeſtellten abweichenden Behauptung über die Zeitfolge jener urchriſtlichen Vorgänge ſei; und da ſie gleich im Anfang die Tendenz ihrer chronologiſchen Erörterung deutlich angeben, ſo laſſen ſie auch mit hinreichender Sicherheit vermuthen, worauf es mit der abweichenden gegneriſchen Chronologie der Leidenswoche abgeſehen geweſen ſei. Die Fragmente ſtehen im Chron. Pasch. I, S. 14, ed. Dindorf. [1] Der Bequemlichkeit halber mögen ſie gleichfalls hier ſtehen.

Auch Clemens, ſagt der Chroniſt, der Heilige, Prieſter der alexandriniſchen Gemeinde, ein Mann aus der früheſten Zeit der Kirche, nicht ferne den apoſtoliſchen Zeiten, lehrt daſſelbe (der Zuſammenhang iſt ganz der, in welchem das Fragment von Apolinaris ſteht) in der Abhandlung über das Paſſa mit dieſen Worten:

Fragment a.

Τοῖς μὲν οὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα· ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ΄, ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ, ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. Ὅθεν ὁ Ἰωάννης ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡς ἂν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ Κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει· πέπονθεν δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων.

[1] Die bei Dindorf angegebenen Varianten ſind unbedeutend und ohne Einfluß auf die Auffaſſung des Ganzen.

„Sodann nach Anderem (setzt Clemens bei):"

Fragment b.

Ἀκολούθως ἄρα τῇ ιδ', ὅτε καὶ ἔπαθεν, ἔωθεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τῷ Πιλάτῳ προσαγαγόντες οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἀκωλύτως ἐσπέρας τὸ πάσχα φάγωσι. Ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ ἐυαγγέλια συνῳδά· ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις· τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.

Es springt von selbst in die Augen, der nächste Punkt, um den es sich handelt, ist auch hier wie bei Apolinaris die Chronologie der Leidenswoche, die *ἀκρίβεια τῶν ἡμερῶν* des zweiten Fragments, und diese *ἀκρίβεια*, diese genaue Bestimmung der Tage, besteht hier wie dort in der richtigen und quellenmäßigen Angabe der Parallele zwischen den Tagen und Momenten des alttestamentlichen Passa einer- und den Tagen und Momenten der urchristlichen Heilsgeschichte andererseits. Für jenes sind die Hauptquellen die Schriften des A. T., für dieses die Evangelien des N. Die *ἀκρίβεια τῶν ἡμ.* muß daher sich dadurch bewähren, daß sie beiderlei Quellen und Urkunden entspricht; denn sie bewegt sich, wie dies dem Zeitraum der ausgestorbenen oder vollends aussterbenden Männer der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit ganz natürlich ist, schon vorzugsweise auf exegetischem Boden. Ausdrücklich sagt daher Clemens: daß seine Bestimmung der Tage beiderlei Quellen entspreche, *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά.* Und welches war nun die von Clemens angenommene Chronologie der Leidenswoche und Congruenz der alttestamentlichen und neutestamentlichen Passareihe? Das zweite Fragment gibt darüber einen unzweifelhaften Aufschluß. Die *ιδ'* ist Clemens der Tag: *ὅτε καὶ ἔπαθεν*, der Tag also, an dessen Nachmittag der Herr gekreuzigt wurde, als das von den Juden geopferte wahre Passalamm, — der Tag, an dessen Morgen die Juden nicht in's Prätorium gehen, um sich nicht durch Verunreinigung zum Genuß des, wie es Clemens deutet, Passalamms unfähig zu machen, — somit der Tag, an dessen Spätabend die Juden das Passamahl genossen, *ἵνα — ἐσπέρας τὸ πάσχα φάγωσι.* Steht dieses fest, so ist damit schon die ganze Congruenz beider Reihen gegeben. Die *ιδ'* oder der vierzehnte Nisan ist nun

einerseits der Tag der Kreuzigung Christi, andererseits der Tag der Opferung des Passalamms. Hiernach treffen auf die ιέ die Grabesruhe Jesu einer- und die μεγάλη ἀζύμων — an deren Eröffnungsabend das Passamahl stattfand — andererseits, auf die ις' (den sechzehnten Nisan) die Auferstehung des Herrn und die Darbringung der Erstlinge zusammen; rückwärts aber auf die ιγ' und zwar auf deren Schlußabend, auf das **Ben haarbaim** zwischen der ιγ' und ιδ', fällt das Abschiedsmahl Jesu mit Abendmahleinsetzung und Fußwaschung, auf den ganzen Verlauf dieses Tages die προετοιμασία zum jüdischen Passa, worunter die Ausmittelung des Speisehauses inbegriffen ist.

Dies ist nun ganz das, was Clemens weiter behauptet und exegetisch zu begründen sucht. Für seine Parallelisirung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Akte und Tage macht er geltend: daß bei derselben die Auferstehung (des Erstlings von den Todten) mit der Darbringung der Erstlinge im Tempel zusammentreffe: ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις· τῇ γοῦν τρίτῃ — ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα. Δράγμα ist die auch nach Josephus, **Antiq. Jud. III, 10, § 5**, auf den sechzehnten Nisan fallende Darbringung der Garbe oder des Omer an dem ersten jüdischen Wochen- oder Sonntage, mit welchem Akt nun die Frühernte eingeleitet wurde, die sieben Wochen dauerte, τῇ δὲ δευτέρᾳ τῶν ἀζύμων ἡμέρᾳ, ἕκτῃ δ' ἐστὶν αὕτη καὶ δεκάτη (τοῦ μηνὸς ὃς Νισὰν καλεῖται) τῶν καρπῶν οὓς ἐθέρισαν — ὀυ γὰρ ἤψαντο πρότερον αὐτῶν — μεταλαμβάνουσι, καὶ — τὰς ἀπαρχὰς αὐτῷ (τῷ θεῷ) τῆς κριθῆς ἐπιφέρουσι — φρύξαντες τῶν σταχύων τὸ δράγμα ꝛc. „Sie dörren die Aehrengarbe, enthülsen sie, lassen die Gerste durch den Müller reinigen, bringen sofort einen Assaron zum Altar, als Gabe dem Herrn, legen davon eine Garbe auf den Altar und lassen den Rest den Priestern zum Gebrauch; von da an ist es Allen erlaubt, öffentlich und für sich zu ernten." Auf die Congruenz dieses Erstlingsopfers mit der Auferstehung legt auch der Chronist (**Chron. Pasch. I, S. 418, ed. Dind.**), gewiß auf den Grund der alten Väter, ein Gewicht, als Beweis für seine mit der des Clemens übereinstimmende Chronologie der Passionswoche. Ist dieser sechzehnte Nisan der erste Wochentag der Juden, wie Clemens sagt, also ein Sonntag, so ist der fünfzehnte ein Wochensabbat, zugleich aber der Festsabbat der Feier, die μεγάλη ἀζύμων, und der Tag der Grabesruhe des Herrn, als das Intervall zwischen dem Tag der Kreuzigung und Auferstehung, womit auch Josephus zusammenstimmt. Das jüdische Passa aber muß zwischen dem vierzehnten bis fünf-

zehnten begonnen und in derselben Nacht sich fortgesetzt haben, worauf Clemens die Stelle Joh. XVIII, 28 deutet. Ebenso spricht es Clemens im ersten Fragment deutlich aus: die ιγ' (der dreizehnte Nisan) sei der Tag, an welchem die Jünger fragen, wo sie das Passa bereiten (Quartier bestellen ꝛc.) sollen, der Tag der προετοιμασία ἑορτῆς, zugleich aber auch derjenige, an dessen Schlußabend die Fußwaschung — auch ein Akt, der die προετοιμασία anzeige — und das Abschiedsmahl mit der Abendmahlseinsetzung stattgefunden habe; der der ιδ' vorangehende Tag (τῇ ἐπιούσῃ = an der ιδ' — πέπονθεν), also die ιγ', ist der Tag, an welchem er ἐδίδαξε τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ', an welchem er seinen Jüngern die geheime typische Bedeutung des vorbildlichen Passaopfers und Essens deutete. Wann that er aber das, als beim Abendmahl, bei welchem er in den Einsetzungsworten sich als das wahre Opferlamm zu erkennen gab, das zur Vergebung der Sünden geopfert und gegessen werden müsse, und somit den Typus als in seiner Person, seinem Tod und Abendmahl nach allen Seiten erfüllt und somit aufgehoben darstellte? Der Schlußabend der ιγ' auf die ιδ' ist daher die Zeit des Abendmahls, und die ιβ', zwei Tage vor dem Passatag oder dem vierzehnten Nisan, ist die Zeit, in der er (Matth. 26, 2) sich ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα und zwar mit den Worten: „ihr wißt, nach zwei Tagen wird Passa, da wird der Menschensohn überantwortet zum Kreuzestode". Hieraus erhellt nun: daß auch nach Clemens die Kreuzigung auf den Freitag [1], das Abendmahl auf den Abend zwischen Donnerstag und Freitag, das Passamahl auf den zwischen Freitag und Samstag fällt, somit auf eine Zeit, da der Herr schon gestorben war, es somit nicht mehr mitgefeiert haben kann, da auch dem Clemens der Gedanke einer anticipirten Passafeier durchaus fremd ist.

Und auf was läuft nun der Zweck dieser ganzen mit Apolinaris vollkommen übereinstimmenden Combination jener zwei Reihen von jüdischen und christlichen Festmomenten hinaus? Das erste Fragment deutet es gleich im Eingang an. In den frühern Jahren aß der Herr mitfeiernd

[1] Ganz dieselbe Chronologie der Leidenswoche bei Julius Africanus im Chronicon Routh Rel. s. II, S 183. Ἑβραῖοι γὰρ ἄγουσι τὸ πάσχα κατὰ σελήνης ιδ' πρὸ δὲ τῆς μιᾶς τοῦ πάσχα τὰ περὶ τὸν Σωτῆρα συνέβη. An der ιδ' ist Vollmond; vor der μία τοῦ πάσχα, d. i. vor der μεγάλη ἀζύμων (man vergl. μία σαββάτων), also am vierzehnten Nisan, starb Jesus und trat die Finsterniß ein. In dieser Zeit stand der Mond zur Sonne σχεδὸν κατὰ διάμετρον, somit kann jene Finsterniß nur eine θεοποίητος, nicht aber eine natürliche Sonnenfinsterniß gewesen sein (wie Thallus und Phlegon sagen).

das jüdiſche Paſſalamm, ſobald er aber, ſich ſelbſt als das wahre Paſſalamm bezeichnend, ſeinen Jüngern beim Abendmahl die tiefere Bedeutung des vorbildlichen Paſſaritus, alſo auch ſeine Abrogation durch die eintretende Erfüllung, aufgeſchloſſen hatte, ſtarb er ſelbſt als das von den Juden geopferte Paſſa an der ιδ', — feierte es alſo in ſeinem Todesjahr nicht mehr mit, müſſen wir im Zug des Contexts nothwendig ergänzen, ſondern erfüllte es durch ſeinen Tod. Um nichts iſt es daher Clemens bei ſeiner ganzen Erörterung ſo ſehr zu thun, als darum, zu zeigen: Chriſtus habe in ſeinem Todesjahr den Moſaiſchen Ritus nicht mehr mitgemacht, ſondern ihn ſelbſt für aufgehoben erklärt. Sollte er dieſe Erörterung mit ſolcher Intention gegeben haben, wenn es nicht zu ſeiner Zeit noch oder kurz vorher Leute gab, die den typiſchen Paſſaritus noch bei der chriſtlichen Feier beibehalten wiſſen und dies durch den durchgängigen, auch letztmaligen Vorgang Chriſti rechtfertigen wollten. Daß der Herr in den frühern Jahren das Moſaiſche Paſſa mitgefeiert, darüber war kein Zweifel, allein mit ſeinem Tod war er des Geſetzes Ende geworden, dem er früher, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, ſich unterworfen hatte; nur ob er daher in ſeiner Todeswoche jenen Ritus noch einmal mitgemacht, das war der entſcheidende Punkt, welchen Clemens ganz auf dieſelbe Weiſe wie Apolinaris durch eine völlig gleiche Combination der chriſtlichen und jüdiſchen Paſſamomente zu löſen ſuchte, bei welcher das jüdiſche Paſſamahl erſt einen Tag nach ſeinem Abſchiedsmahl und drei Stunden nach ſeiner Kreuzigung eintrat. Auch hier haben wir ſomit völlig den gleichen Stand der Paſſafrage wie dort, der ſich durch die Clemens zur Abfaſſung ſeines λόγος über das Paſſa anregende Schrift Melito's an den Laodiceerſtreit von 170 anknüpft; Allem nach handelt es ſich alſo dieſen Gegnern gegenüber um eine gemiſcht-jüdiſche oder reinchriſtliche Form und Bedeutung der kirchlichen Paſſafeier, und nicht um den Anfangspunkt der frohen Feſtzeit, wie ſpäter zwiſchen Rom und Epheſus, nicht um eine rein innerchriſtliche Frage. Wir können uns daher nicht wundern, wenn wir hier zwei Lehrer der alexandriniſchen und römiſchen Kirche, die doch ſicher in dem Streit zwiſchen Rom und Epheſus auf Seiten der occidentaliſchen Obſervanz mit ihrer Kirche ſtanden, mit einem der katholiſchen Quartodecimaner Aſiens in derſelben Behauptung zuſammentreffen und eine Chronologie verfechten ſehen, welche ſich auch mit der aſiatiſchen Feſtpraxis vereinigen ließ. Hier handelte

es sich um den Gegensatz gegen eine judaistische Feier, und darin waren sämmtliche Katholiker des Orients und Occidents eins; sie verwarfen daher gemeinschaftlich das Fundament jener ebionitischen Feier der ὀδ', die ebionitische Leidenschronologie. Ganz anders bei der Controverse von 190. Bei dieser handelte es sich um die Modalitäten einer specifisch-christlichen Feier; und dieselben Katholiker, die bei der antiebionitischen Frage brüderlich beisammen stehen, Eine Chronologie, einmüthig die specifisch-christliche Form und Bedeutung des Passa vertheidigen, trennen sich bei der Frage von 190 in verschiedene Lager, je nachdem sie den Tod Jesu verschieden auffassen und dem Congruenztag des Passaopfers und der Kreuzigung bei der Bestimmung der Passafeier ein größeres Gewicht beilegen, als dem Ostersonntag oder umgekehrt.

Fragmente des Hippolytus.

Bestimmter noch als aus beiden bisherigen Kirchenlehrern lernen wir die Partei, welche so sehr darauf drang, daß Christus auch im Todesjahr das Mosaische Passa mitgefeiert habe, und die Folgerungen, die sie darauf baute, wie die Evangelienharmonistik der Kirchenlehrer in dieser Passafrage aus den beiden letzten Bruchstücken kennen, von welchen das eine sich auf dieselbe Zeit und Erscheinung, das andere wenigstens auf denselben Gegenstand der Erörterung bezieht, aus den Fragmenten von Hippolytus. Seine beiden Fragmente stehen im Chron. Pasch. I, S. 12 f. ganz in demselben Zusammenhang, wie die seiner Vorgänger. „Wir wollen, sagt der Chronist, einige Zeugnisse der heiligen Väter beibringen, in welchen sie deutlich aussprechen, daß in seiner Leidenswoche der Herr das gesetzliche Lamm nicht aß. Hippolytus, der Zeuge der Gottseligkeit, Bischof des sogenannten Portos nahe bei Rom, läßt sich in der Schrift πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις wörtlich so vernehmen:

a.

Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικείας τὸ ἔργον· λέγει γὰρ οὕτως· „ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν.“ Πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.

Wiederum, fährt der Chronist fort, hat ebenderselbe Kirchenlehrer in dem ersten λόγος der Schrift περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα sich so ausgesprochen:

b.

Οὐδὲ ἐν τοῖς πρώτοις οὐδὲ ἐν τοῖς ἐσχάτοις ὡς οὐκ ἐψεύσατο, πρόδηλον ὅτι ὁ πάλαι προειπὼν „ὅτι οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα“ εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ. [1]

Es springt sogleich in die Augen: die Gegner, welche Hippolytus im ersten Fragment bereits als Häretiker aufführt, sind dieselben, mit welchen es die beiden andern Kirchenlehrer zu thun haben. Ihre Chronologie der Leidenswoche ist ganz die von Apolinaris schon angegebene. Hippolytus führt einen dieser Gegner redend ein und läßt ihn sagen: „Christus hat das Passa gehalten, damals (d. h. im Todesjahr) — *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν* erklärt

---

[1] Ein anderes, gleichfalls auf das Passa bezügliches Fragment des Hippolytus hat uns Theodoret in seinem Dialog 2, *ἀσύγχυτος*, aus dem Commentar des Hippolytus *εἰς τὴν Ἄνναν* erhalten; man vergl. Fabric. Opp. Hippol. I, S. 267. „*Καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς καιροὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ προετυποῦντο εἰς αὐτὸν τὸν σωτῆρα, ἵνα τὰ προφητευθέντα ἐπὶ αὐτοῦ μυστήρια ἐπιτελέσῃ· ἐν μὲν τῷ πάσχα, ἵνα ἑαυτὸν ἐπιδείξῃ τὸν μέλλοντα ὡς πρόβατον θύεσθαι καὶ ἀληθινὸν πάσχα δείκνυσθαι, ὡς ὁ ἀπόστολος λέγει· τὸ δὲ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, χριστὸς ὁ θεός· ἐν δὲ τῇ πεντηκοστῇ, ἵνα προσημήνῃ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀναβὰς καὶ τὸν ἄνθρωπον ὅλον τῷ θεῷ προσενέγκας.*“ Auf Hippolytus gründete sich wohl auch die Behauptung jener anonymen Schrift gegen die Juden und *τοὺς μετὰ τούτων αἱρετικοὺς καὶ τοὺς καλουμένους τεσσαρεςκαιδεκατίτας*, welche Photius Bibl. im 115. Codex anführt. „Christus, unser Herr, habe nicht das gesetzliche Passa an der *ιέ* (fünfzehnten Nisan, an dessen Eröffnungsabend es einfiel) gegessen, *μήτε γὰρ εἶναι τότε* (als er sein Abschiedspassa aß) *τὸν καιρὸν* (*τοῦ πάσχα νομικοῦ*), *ἀλλὰ τῇ ἐπιούσῃ* (am Tage nach dem Abschiedsmahl Jesu sei erst die Zeit des Mosaischen Passa eingetreten), auch habe er nicht in der vorgeschriebenen Mosaischen Form sein Passa gehalten bis zum Anbruch des folgenden Tags, da er weder ein Lamm noch die *ἄζυμα* aß, noch etwas Anderes von dem that, was bei dem gesetzlichen Passaessen beobachtet zu werden pflegt, sondern der Herr habe ein *ἴδιον μυστικὸν πάσχα* gegessen, von dem er den Jüngern Brod und Wein mitgetheilt.“ Diese anonyme Schrift gehörte wohl frühestens dem dritten oder vierten Jahrhundert an, denn sie bezeichnet die Quarto-Decimaner nach der Stellung, welche sie der *ιδ'* im Jahr gaben, als die *μὴ τῷ πρώτῳ καθ' Ἑβραίους μηνὶ ἐπιτελοῦντας τοῦ ἁγίου πάσχα τὴν ἑορτήν*, als die, welche nicht ausschließlich nach der Tag- und Nachtgleiche, der wahren Norm des alten Mosaischen Jahresanfangs, sondern auch vor ihr, also im letzten Monat des altjüdischen Kalenders (man vergl. Anatolius bei Euseb. VII, 32) das Passa begehen, und stellt sie unter den Gesichtspunkt der Gemeinschaft mit den Juden, unter welchen die Quartodecimaner im dritten und besonders vierten Jahrhundert wegen ihres späteren Anschlusses an den neujüdischen Kalender gestellt zu werden pflegten. Verbunden war mit diesem Codex ein Passacyclus, der die Passasonntage nach der richtigen Berechnungsweise der *ιδ'*, von Diocletians Regierungszeit an, nach 28 neunzehnjährigen Perioden auf (533?) 542 Jahre berechnete, ein Cyclus, von welchem jedoch Photius sagt, daß weder die Kirche noch die alte Ueberlieferung sich seiner bedient habe.

es Hippolytus selbst — an dem genannten Tage (d. h. an der ιδ΄) und dann gelitten. Daher bin auch ich verbunden, auf dieselbe Weise zu feiern, wie der Herr gefeiert hat." Und Hippolytus setzt ihm dieselbe Behauptung entgegen: in seinem Todesjahr habe Christus das gesetzliche (Mosaische) Passa nicht mehr gehalten, denn er sei selbst das wahre Passalamm gewesen, das voraus verkündigte, das (als Erfüllung) vollendet wurde an dem bestimmten Tag. Man könnte in Absicht auf das Letzte an sich zweifelhaft sein, ob Hippolytus nur überhaupt angenommen habe: Christus habe zwar die Zeit des Mosaischen Passaessens auch in seinem Todesjahr noch erlebt, aber die Juden es allein feiern lassen und sich selbst mit seinen Jüngern der Theilnahme enthalten; allein dies muß schlechterdings unhaltbar erscheinen, wenn man die Hippolytus bekannte Thatsache hinzunimmt, daß der Herr seinen Jüngern befahl, das Passalamm zuzurüsten; denn wenn er zu diesen Vorkehrungen ihnen Anweisung gab, dieselben aber dann, da er schon früher starb, nicht mehr gebrauchte, so läßt sich dies immerhin noch deuten; im höchsten Grade aber auffallend müßte es gewesen sein, wenn er diese Zurüstungen angeordnet, die Zeit des Passamahls erlebt und gleichwohl von seiner Feier sich enthalten hätte. Es ist hienach anzunehmen, Hippolytus habe mit seiner Behauptung: daß der Herr das Passa im Todesjahr nicht mehr feierte, die andere verbunden, er sei vor der gesetzlichen Eintrittszeit des jüdischen Mahls gestorben, und er sagt dies auch ausdrücklich am Schluß des zweiten Fragments: „das δεῖπνον (sein Abschiedsmahl) hielt er allerdings vor dem Passa, die Passamahlzeit aber hielt er nicht mit, sondern litt." Man sieht, nach Hippolytus fällt also das δεῖπνον, das Abschiedsmahl Jesu, vor das Passamahl, dann kann es aber nur einen ganzen Tag vor demselben Statt gefunden haben und in der Mitte zwischen beiden muß das Leiden Jesu liegen, das sogleich in der Nacht auf das Abschiedsmahl begann und am darauf folgenden Nachmittag mit dem Tode endete; als er sein Abschiedsmahl hielt und starb, war die Zeit des jüdischen Essens noch nicht da (οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ). Hieraus ergibt sich mit völliger Gewißheit: auch hier soll mittelst der Art, wie die Reihe der neutestamentlichen Heilsthatsachen mit der Reihe der alttestamentlichen Passaacte verknüpft wird, der Beweis geführt werden: daß Christus in seinem Todesjahr das jüdische Passa nicht mehr gehalten habe, und diese Verknüpfung beider Reihen, somit die Chronologie der Leidenswoche, ist bei Hippolytus ganz dieselbe wie bei seinen beiden Vorgängern. Das Abschieds-

mahl Jesu fällt bei ihm auf den Schluß des Donnerstags, die Kreuzigung auf den Freitag Nachmittag, das jüdische Passamahl aber erst auf den Schlußabend des Freitags; und, da auch dem Hippolytus der Gedanke an die Möglichkeit einer anticipirten Passafeier durchaus fremd ist, so macht er hieraus den Schluß: da der Tod Jesu vor den gesetzlichen Eintritt des jüdischen Passaessens fällt, so kann er dieses nicht mehr mitgehalten haben; dies gewinnt ihm an Wahrscheinlichkeit, wenn er die Absicht des Herrn dabei hinzunimmt, wie die Bedeutung seiner Person und seines Todes, die beide dahin gehen: in ihm sei der Passatypus erfüllt und aufgehoben. Hiernach müssen aber dann seine Gegner eine Congruenz der Zeit des δεῖπνον, des Abschiedsmahls, mit der Zeit des jüdischen Passamahls behauptet, somit das Letztere mit dem Donnerstag combinirt haben. Dann aber haben wir bei ihnen auch hier dieselbe Vorschiebung der alttestamentlichen Reihe um einen Tag, wie sie Clemens und Apolinaris voraussetzen und berichten; somit fällt der vierzehnte Nisan, an dessen Schlußabend (14 auf 15 Nisan) das Passamahl Statt hatte, und an dessen Nachmittag das jüdische Lamm geschlachtet wurde, für die Gegner auf den Donnerstag, der Freitag mit dem Tod Jesu auf die ιε΄ oder die μεγάλη ἀζύμων u. s. w. Somit haben wir hier die Chronologie des Clemens und Apolinaris einer- und der Laodiceerpartei andererseits auch bei Hippolytus vor uns, und wir können hinzusetzen: auch dieselben Folgerungen, auf welche es dort bei beiden Theilen mit ihrer Chronologie abgesehen war. Die Consequenz, um welche es den Gegnern zu thun war, ist hier deutlich ausgesprochen. Fällt das Abschiedsmahl Jesu mit dem jüdischen Passamahl auf denselben Abend (ιδ΄ auf ιε΄) zusammen, so hat der Herr auch in seinem Todesjahr das Mosaische Passa mitgefeiert; dann aber, schloßen die Gegner weiter, müssen auch wir es nach dem Vorgang Christi noch mitfeiern und zwar an demselben Tag, dem Abend der ιδ΄ auf die ιε΄. Sie verlangten demnach, wenigstens in der Gestalt, wie sie Hippolytus im Anfang des dritten Jahrhunderts, nach dem Streit von 190, vor sich hatte, beides, eine judaisirende Form und gemischt jüdische Bedeutung der christlichen Feier und die kleinasiatische Terminsbestimmung, die strenge Einhaltung des Jahrestags, ohne Rücksicht auf die Wochentage der Passionswoche, und hatten als Jahrestag und somit Anfangspunkt der christlichen Passafeier jenen Abend der ιδ΄ auf die ιε΄ gewählt, in welchem alle Fäden der christlichen Heilsthatsache, die mit dem alttestamentlichen Passaritus verwandt sind, wie

alle Hauptacte des letzteren selbst sich begegneten. Die Opferung des Lamms, das Mosaische Passamahl und der Mosaische Festsabbath, die μεγάλη ἀζύμων, ebenso das Abschiedsmahl Jesu mit der Abendmahls-Einsetzung und das in derselben Nacht beginnende, rasch sich vollendende Leiden Jesu trafen an jenem Abend in ihren Anfangs- und Endpunkten aufeinander.

Nur so haben die Worte des Gegners bei Hippolytus ihre volle Bedeutung: „Christus hat damals (in seinem Todesjahr) an diesem Tage (an der ιδ') das Passa (nach Hippolytus eigener Erklärung zugleich ein κατὰ νόμον πάσχα) gehalten, somit muß auch ich es genau so halten (an demselben Tag und verbunden mit demselben gesetzlichen Ritus) wie Christus es gehalten hat." Nur so hat aber auch die Entgegnung des Hippolytus ihren vollen Sinn. Denn worauf anders deuten die Worte des ersten Fragments hin: „der Herr aß das gesetzliche Lamm nicht mehr, denn er selbst war das vorher gesagte und nun erfüllte Passalamm," als darauf: durch die Erfüllung in Christo sei das typische Essen abrogirt,[1] und auf diese transitorische Geltung desselben sei im A. T. selbst hingewiesen, ja der Passaritus selbst sei nur eine solche Hinweisung auf das wahre Osterlamm, somit für die christliche Feier nicht mehr bindend; und wenn es am Schluß des zweiten Fragments heißt: „er aß das Lamm nicht," sondern litt, so liegt auch in dieser Wendung ein Wink, er habe, statt den Typus noch einmal zu halten, ihn vielmehr erfüllt und damit aufgehoben. Die Aufhebung des Mosaischen Passatypus — oder seine fortdauernde Geltung auch für die christliche Feier — war also die letzte Spitze der ganzen Verhandlung zwischen jenen drei Kirchenlehrern einer- und der Partei, mit der sie es zu thun haben, andererseits. Die kleinasiatischen,

[1] Jene drei Kirchenlehrer fanden sonach noch keinen Ausweg, der Folgerung der Ebioniten aus ihrer (der ebionitischen) Chronologie der Leidenswoche zu entgehen, als den, eine andere Chronologie aufzustellen. Gewiß das Siegel für das hohe Alter ihrer Ansicht. Der spätere Origenes fand schon eine andere Auskunft, Comm. Ser. in Matth. ed Lommazsch. Opp. IV, S. 406: Secundum haec *forsitan aliquis imperitorum* (ἀμαθεῖς) *requiret, cadens in Ebionismum, ex eo quod Jesus celebravit more judaico pascha* (Mahl) *corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha* (den jüdischen Passatag, nemlich die ιδ', welche wegen Marc. 14, 12 nach Origenes zugleich der Tag des Passaopfers und der erste der 7 Mazottage gewesen sein soll), *dicens: quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere;* non considerans quoniam Jesus — factus est sub lege, non ut eos qui sub lege erant, sub lege relinqueret, sed ut educeret eos ex lege — quanto magis illos-qui prius fuerant extra legem? Orig. hat hier ganz dieselben Leute wie Hipp. und Apolinaris vor sich.

römischen, alexandrinischen Kirchenlehrer stehen hier auf Einer Seite und vertheidigen die specifisch christliche Form und Bedeutung der christlichen Passafeier gegen eine judaisirende Partei, welche um 170 zu Laodicea zuerst aufgetreten, später in Blastus auch in den Occident und nach Rom gekommen war, in seinen Anhängern sich in das letzte Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts fortsetzte, die Feier der ιδ′ in Rom besonders gehässig gemacht und so das feindselige Auftreten Victor's gegen die, mit jenen nur in der Festhaltung desselben Tages übereinstimmenden, in der Ansicht über Form und Bedeutung des Passafestes aber ihnen entgegengesetzten und durchaus auf der Seite der Gesammtkirche stehenden asiatischen Gemeinden durch sein auf diese Differenz gegründetes Schisma mit veranlaßt haben mag; daher sie bei Hippolytus im Anfang des dritten Jahrhunderts schon im römischen Ketzerkatalog steht, während die von dieser Partei ganz zu unterscheidende, im Dogma durchaus rechtgläubige asiatische Kirche fortwährend als ein integrirender Theil der wahren und allgemeinen katholischen und ächt apostolischen Kirche anerkannt war. Die Partei, welche Hippolytus vor Augen hat, sammt ihrem Wortführer ist daher ohne Zweifel eins mit den Laodiceern, aber eine spätere Gestalt derselben, welche in Folge der von Ephesus aus in Anregung gekommenen Frage die ιδ′ wohl mit doppelter Zähigkeit festhielt, da sie nun einen Theil der rechtgläubigen Kirche, wenn gleich auf einer ganz andern dogmatischen Basis, denselben Tag als Festtermin vertheidigen sah; welche sich ohne Zweifel auch in dem erst von 190 an sich datirenden Streit über die Dauer der Vorfasten, den Festcharakter des Charfreitags, die Dauer der frohen Passafeier, die Nichtbeachtung der Wochentage der Urwoche bei der Terminbestimmung des christlichen Passa auf die Seite der kleinasiatischen Observanz schlug und ihren Termin wie ihre Gründe, so weit es ging, sich aneignete. Wie leicht konnte die kleinasiatische Festpraxis, welche, beruhend auf der Basis des Johanneisch-Pauliniſchen Dogma, eben aus dogmatischen Gründen die christliche Erfüllungsfeier an den Jahrestag des Typus knüpfte, um so die Beziehung beider auf einander deutlich hervortreten zu lassen, und auf dem Grund dieser Beziehung auch die Erhabenheit des N. Ts. über das A. T., wie die Bedeutung beider Culte durch einander zu beleuchten, für eine judaisirende Partei, welche die Erhabenheit der Erfüllung über den Typus nicht begriffen hatte, Anlaß werden, in einem ganz entgegengesetzten judaisirenden Sinne denselben Festtermin festzuhalten, indem

ſie dabei eine völlige Identität des A. und N. Ts. vorausſetzt, dieſe ſogar auf den Vorgang Chriſti begründet und damit die Forderung zu verbinden wagt, auch der jüdiſche Ritus müſſe beibehalten, das jüdiſche Lamm auch von den Chriſten bei ihrer Feier gegeſſen werden, wie es der Herr ſelbſt gethan. Die ιδ΄ kann eben ſo gut die Loſung einer ächt Pauliniſchen, von der weſentlichen Differenz des A. u. N. Ts., des Typus und der Erfüllung, von der Abrogation des erſtern durch die letzte vollkommen überzeugten, wie die äußere Beziehung der vorbildlichen Oekonomie auf die erfüllende — anerkennenden Kirche, als der Lieblingstag einer dieſe Verſchiedenheit ganz verkennenden, eine Identität beider Teſtamente vorausſetzenden judaiſirenden Partei ſein.

Beſtätigen muß ſich das Bisherige durch die Erörterung des (zweiten) Streites von Epheſus. Ehe wir jedoch zu dieſer übergehen, wird gleich in dieſem Zuſammenhang noch die bisher zur Seite gelaſſene Beziehung des Clemens und Hippolytus auf die Evangelien in Erwägung zu ziehen ſein, welche eben in dieſem Contert am leichteſten zur Evidenz gebracht werden kann. Zweierlei intereſſirt uns dabei: einmal welche Evangelien es ſind, auf die ſich Clemens und Hippolytus ſtützen, und ſodann, auf welche Art ſie die anſcheinende Differenz der Evangelien auszugleichen ſuchten. Von Clemens kann es keinem Zweifel unterliegen, daß ſeine Chronologie auf unſerm canoniſchen Johannes-Evangelium beruht, auf deſſen zwei Angaben über die Fußwaſchung und das Nichtbetreten des Prätoriums er ſich ausdrücklich bezieht (Joh. XIII, 1. ff. u. XVIII, 28), und auch bei Hippolytus weiſt der Schluß des zweiten Fragments οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ aller Wahrſcheinlichkeit nach auf dieſelbe Quelle zurück. Andererſeits iſt beſonders Matthäus, den Clemens auch ſonſt benützt und deſſen ebräiſches Original der Lehrer des Clemens, Pantänus, im Orient nach Euseb. V, 10. gefunden haben ſoll, von dem nach Apolinaris bei dem vorliegenden Streit Gebrauch gemacht worden war, die Quelle, welche Clemens noch in Betracht ziehen und ihre ſcheinbaren Abweichungen mit ſeiner auf Johannes gebauten Chronologie zu vereinigen ſuchen mußte. Wirklich iſt es die Matth. 26, 1. 2. erzählte Todesweiſſagung, von welcher die beiden andern Synoptiker in den Parallelſtellen nichts enthalten, auf die Clemens mit den Worten: ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα — αὐτίκα ſich bezieht (Worte, die hiernach auf die ιβ΄ zielen), während das unmittelbar Folgende, auf die ιγ΄ Bezügliche, die Frage der Jünger

ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν am meiſten nach den Worten des Matthäus (26, 17, man vergl. Marc. 14, 12 und Luc. 22, 8) wiedergibt. Matthäus und Johannes waren alſo zum wenigſten die *τὰ ἐναγγέλια*, von denen Clemens ſagt, ſie ſeien ſeiner Berechnung der Tage *συνῳδά*.

Dies ſind gerade die Evangelien, welche auch bei Apollinaris in dieſer Streitfrage beſonders in Betracht kamen. Ein Drittes wird von Hippolytus beigezogen, das Lucas-Evangelium mit Luc. 22, 15. 16, *οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ*. Es iſt übrigens ſicher, daß Clemens auch die beiden andern Synoptiker wohl gekannt hat.

Fragen wir nun, wie man ihre, doch für die Anſicht: Jeſu Abendmahl ſei zugleich ein jüdiſches Paſſamahl geweſen, nicht undeutlich ſprechenden Ausdrücke mit der auf Johannes gebauten Chronologie zu vereinigen geſucht habe, ſo iſt es hauptſächlich die *πρώτη ἀζύμων* (Matth. 26, 17), für welche Lucas *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* — und Marcus gar *ἡ πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* ſetzt, und an deren Abend alle Drei das Abſchiedsmahl Jeſu Statt finden laſſen, welche es anzudeuten ſcheint, das Abendmahl habe am Schlußabend der *ιδ'* auf die *ιε'* Statt gefunden und ſei zugleich Paſſamahl geweſen. Darauf, auf dieſe zwei Ausdrücke des Matth. und Luc., berief man ſich beſonders gegen die Anſicht der Kirchenlehrer nach einem Fragment von Athanaſius im Chron. Pasch. I, S. 9. Wie glaublich auch ihre (der Quartodecimaner) Rechtfertigung ſein möchte, da geſchrieben ſteht: *τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων* und *ἐν ᾗ ἔδει θύειν τὸ πάσχα* — ſagt Athanaſius in ſeinem Briefe an Epiphanius — ſo gilt es doch: damals wurde das Paſſa von den Juden (denen ſie ſich in der Zeitbeſtimmung des Paſſa anſchließen) rechtzeitig (nach dem Aequinoctium) gehalten, jetzt aber ſind ſie (die Juden) allezeit irrenden Herzens, wie geſchrieben ſteht Pſ. 95, 10 (daher ſie ſchlechte Vorgänger ſind). Wie erklärten nun unſere Johanneer dieſe *πρώτη ἀζύμων*? Sie iſt Clemens die *ιγ'*, der Tag der *προετοιμασία* auf das Feſt, nicht die *ιδ'* — und daraus läßt ſich vermuthen, daß ſie auch die *ἡμέρα, ὅτε ἔδει θύειν* etwa ſo erklärt haben mögen: am Schlußabend der *ιγ'* und am Eröffnungsabend der *ιδ'* (des Paſſaopfertags) habe das Abſchiedsmahl Jeſu Statt gehabt. Ja in Lucas glaubte man in der angeführten Stelle (22, 15 und 16) noch einen beſondern Grund entdeckt zu haben, welcher durchaus nöthige, auch nach ſeinem Bericht anzunehmen, daß Chriſtus vor dem Eintritt des jüdiſchen Paſſa-

mahls gestorben sei. Jene Worte nämlich sieht Hippolytus nicht als bei dem Passamahl, sondern als Tags zuvor beim Abschiedsmahl gesprochen an und nimmt sie als eine ausdrückliche Voraussage Jesu, daß er in seinem Todesjahr das Passa nicht mehr halten, sondern vorher sterben werde. „Da Er weder im Ersten noch im Letzten jemals Unwahres sagte, so ist klar, Der einst (im Todesjahr) verkündigte: ich werde das Passa nicht mehr halten, der hat natürlich zwar ein Abschiedsmahl genossen vor dem Passa (Anspielung auf Joh. XIII, 1), das Passamahl aber nicht mehr gegessen, sondern gelitten, sagt Hippolytus, denn es war ja auch noch nicht seine Essenszeit." Man sieht, Johannes und zwar sein Evangelium ist die antiebionitische Hauptinstanz der Kirche — Matthäus besonders die Instanz der judaisirenden Partei, die den Repräsentanten der Kirche gegenübersteht. Von Diesen hat man keinen harmonistischen Versuch, aber sie müssen das vierte Evangelium auch gekannt haben, wie Apolinaris vorausseţt; von Jenen dagegen kennt man einen Theil ihrer Harmonistik.

Resultat.

Fassen wir die Resultate der bisherigen Erörterung zusammen. Klar ist vor Allem

1) der Hauptgegenstand des Streits und der Charakter der Partei, mit welcher es die drei Kirchenlehrer zu thun haben. Ob das jüdische Passamahl einen Theil auch der christlichen Feier zu bilden, und ob man nicht dafür an der letzten Passafeier Jesu einen bindenden Vorgang habe, das ist die Frage, auf welche hier Alles hinausläuft; die Katholiker Asiens, Alexandriens und Roms verneinen dies. Die phrygische Partei dagegen, welche es bejaht, ist unverkennbar eine judaisirende, welche dem christlichen Passa eine gemischt jüdische Bedeutung und Form zu geben versucht. Bemerkenswerth ist: daß hiebei nirgends eine Spur vorliegt, nach welcher diese Ebioniten sich unmittelbar auf die fortdauernde Geltung des νόμος neben Christo berufen hätten; daß sie vielmehr nur auf den Vorgang Jesu selbst, der den Passaritus noch bis in den Tod gehalten, die fortdauernde Nöthigung und Geltung dieses Stücks vom νόμος gründen, während man nicht behaupten kann, daß sie auch zu den übrigen Theilen des Mosaischen Gesetzes sich bekannt haben. Sonach kann die fragliche Partei kaum anders, denn als eine spätere Form des Ebionitismus angesehen werden.

2) Eben so deutlich scheint mir nach dem Bisherigen das

Verhältniß dieser Partei zur Kirche, vor Allem zur kleinasiatischen. Mit Nichten läßt sich aus dem Auftreten einer ebionitischen Richtung in der Passafrage ein Schluß auf einen ebionitischen Charakter der Kirche selbst machen. Wie oft geschieht es, daß ein längst im Ganzen überwundener Gegensatz, wenn er irgend einen neuen Stützpunkt gefunden zu haben glaubt, auf's Neue sich erhebt, aber nur um alsbald durch eine neue Reaction des Ganzen niedergeschlagen zu werden? Von der Kirche, welche der Schauplatz der Pauliniſchen und Johanneischen Wirksamkeit gewesen war, und in Geist und Dogma den gewaltigen tiefgreifenden Eindruck beurkundet, den die beiden großen Apostel dort gemacht hatten, von der Kirche, welche im apostolischen und ersten nachapostolischen Zeitalter die damalige Hauptaufgabe gelöst hatte: durch die Rechtfertigung aus dem Glauben, durch die dogmatische Fassung des letztern selbst in den Lehren vom Kreuzestod, vom menschgewordenen Logos, die Macht des eindringenden Judaismus zu brechen und die Erhabenheit des N. Ts. über das A. T. in's Licht zu setzen, während sie dabei den äußern Zusammenhang beider als der zwei Theile eines organischen Offenbarungs-Ganzen festhielt; — von dieser, auf ächt Johanneischem und Pauliniſchem Geist und Wort ruhenden kleinasiatischen Kirche läßt es sich nicht anders erwarten, als daß sie gegen ein solches neues Hervortreten des Judaismus, sobald es nur einige Bedeutung hatte, einmüthig in den Kampf treten werde. Und in der That ist dies auch ohne Verzug geschehen. Ohne Grund hat man Melito als einen Gegner von Clemens in der Passafrage aufgefaßt. Melito war dem Alexandriner in seiner ganzen Richtung verwandt, er war, wie Clemens, ein Allegoriſt, ein Typiker, ein Anhänger der Logoslehre, er war neben Apolinaris die feste Burg der kleinasiatischen Kirche, und wie kann man daraus, daß Melito's Passaschrift dem Clemens Anlaß wurde zur Abfassung der seinigen, schließen wollen, Beide müssen Gegner gewesen sein? Weit näher liegt es, anzunehmen: Clemens habe, angeregt durch Melito's Erörterungen, die er da und dort noch vervollständigen zu können glaubte, sich gegen dieselbe Partei, wie dieser, gekehrt, da sie noch bis in den Schluß des zweiten Jahrhunderts, nach Melito, fortdauerte, wenn sie auch zu Laodicea ihren Anfang nahm. Eben so unrichtig ist es, wenn Apolinaris den Anhängern der römischen Observanz beigezählt wurde. Er ist vielmehr deutlich Quartodecimaner, nur ein Quartodecimaner der frühern Zeit, in welcher diejenige Eigenthümlichkeit der kleinasiatischen Passafeier, die 190 Gegenstand des Streits wurde, zwar bereits vorhanden war,

aber noch außerhalb der eigentlichen Controverse lag. In Melito und Apolinaris sehen wir demnach die beiden Hauptlehrer und Wortführer der kleinasiatischen Kirche alsbald gegen diese Richtung auftreten; Letzterer gestützt auf die Paulinische Idee des Passa-Christus, 1 Cor. 5, 7 und auf die Johanneische Chronologie der Leidenswoche; sehen sie gegen die auf Matthäus sich berufenden Ebioniten die specifisch-christliche Form und Bedeutung des christlichen Passa vertheidigen, und da jene Richtung nicht sogleich wieder erlöscht, so schließt sich ihnen später ein Alexandriner und ein Römer, somit die übrige Kirche an, und der Letztere findet die fragliche Partei bereits in einem Stadium, wo sie schon häretisch geworden ist.

3) Eben so klar ist, daß hier der Streit hauptsächlich ein exegetischer ist, geführt auf den Grund der alttestamentlichen Schriften, aber auch eines ihnen bereits für die christliche Urgeschichte an die Seite tretenden Cyclus neutestamentlicher Schriften, eines Cyclus, der aus dem Kreise der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts nach und nach hervorgetreten war, auf den Grund seines vorzüglich durch glaubwürdige und stetige Tradition bewährten apostolischen Ursprungs, für welchen man auch in der allgemeinen Uebereinstimmung der Kirche, darin, daß kein einziger Kirchenlehrer, selbst keine häretische Partei bis in jene Zeit an der Authentie dieser Schriften zu zweifeln gewagt hatte, eine neue Gewähr fand. Namentlich hatte sich ein Cyclus von Evangelien als authentischen Urkunden für die christliche Urgeschichte um 170 mit solcher Bestimmtheit herausgestellt, daß schon Apolinaris von ihnen mit aller Zuversicht voraussetzt, sie können unter einander, als ächt apostolische Erzeugnisse, unmöglich in einem Widerspruch stehen, daß er sie als ein organisches Ganze betrachtet, das hinfort mit dem Aussterben der apostolischen und ersten nachapostolischen Generation die Hauptinstanz und Quelle der Lebensgeschichte Jesu bilde. Ja, nachdem um jene Zeit die christliche Literatur der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit — diese Zeugnisse der mit frischen außerordentlichen Geistesgaben und Kräften ausgestatteten ersten Kirche — allgemein zu Tag gefördert und in allen Theilen der Kirche bekannt durch Austausch und Hervorsuchen zum Gemeingut geworden waren, so war man um 190 auch dessen gewiß: daß man nun alle ächt apostolischen Erzeugnisse, namentlich die ächten, von apostolischen Männern herrührenden Evangelien vollständig vor sich habe, und fing selbst an, die Zahl der ächten Evangelien, gegenüber den Schwankungen der Evangelienzahl der Häretiker, als eine

heilige, der in den Offenbarungen des Logos überhaupt herrſchenden Zahlentypik analoge zu fixiren. Das Johanneiſche Evangelium iſt es, auf welches die Katholiker ſich in dieſem Streit, die orientaliſchen wie ſpäter die occidentalen, ſtützen. Apolinaris namentlich kennt es und ſetzt voraus, daß auch ſeine Gegner es kennen und gleich hochachten, wie er ſeinerſeits ihren Gewährsmann, Matthäus, kennt; ja er hat ſchon ein ausgemachtes Ganze ächt apoſtoliſcher Evangelien (τὰ εὐαγγέλια) vor ſich, in welchem vielleicht auch Marcus und Lucas begriffen waren. Auch bei Clemens ſind vorzüglich Matthäus und Johannes die Evangelien-Inſtanzen im Paſſaſtreit, und bei Hippolytus finden wir auch den canoniſchen Lucas mit hereingezogen, während von Marcus keine beſtimmte Andeutung vorliegt, daß auch er als Zeuge in dieſem Punkt von den ſtreitenden Theilen gebraucht worden ſei, obwohl er unter den τὰ εὐαγγέλια des Apolinaris ſammt Lucas mitbegriffen ſein kann.

Zweite Phaſe. Der Streit zwiſchen Rom und Epheſus um 190.

1) Die Differenzpunkte im Allgemeinen.

Ganz anders, als in dem bisher erörterten Streit, ſind die Parteien bei der zweiten Haupterſcheinung gruppirt, welche jetzt unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt: bei dem Streit zwiſchen Victor und Polykrates über den Termin und die nähere chriſtliche Form der Paſſafeier. Ich hoffe, man wird es leicht zurechtlegen und nicht als ein unbefugtes und präjudicirliches Vorgreifen betrachten, wenn ich in einer noch ſo dunklen Sache der Deutlichkeit halber von Demjenigen, was durchaus nur das Reſultat der in's Einzelne gehenden Unterſuchung war, für den Zweck der Darſtellung bereits einleitend Gebrauch mache; während es ſich von ſelbſt verſteht, daß Alles, was hier über die fragliche Erſcheinung vorausbemerkt wird, ſich durch die folgende Erörterung bewahrheiten muß. Die Stellung der Frage iſt um 190 eine gegen früher total verſchiedene. Keineswegs handelt es ſich mehr um eine judaiſirende Form und Bedeutung der Paſſafeier. Beides iſt für die Kirche längſt und zwar im ſpecifiſch-chriſtlichen Sinn entſchieden, und das nicht nur für die abendländiſche, ſondern auch für die kleinaſiatiſche Kirche. Dennoch tritt, nachdem die außerchriſtliche Paſſafrage gegen eine akatholiſche Partei in der Kirche abgemacht iſt,

nun eine innerchristliche auf, welche die Katholiker selber — und zwar in größeren Dimensionen — gegen einander in Bewegung setzt: die Frage nach dem Anfangspunkt und der Dauer der frohen Erlösungsfeier der Kirche bei ihrem Passafest.

Der Festtermin konnte sich nach nichts Anderem richten, als nach den Tagen, im Jahr und in der Woche, auf welche die Heilsthatsachen, die den Gegenstand der christlichen Passafeier ausmachten, in der christlichen Urgeschichte, im Todesjahr und der Todeswoche Jesu gefallen waren. Nun war man zwar, wie die Fragmente der drei Kirchenlehrer zeigen, aus Anlaß des vorigen Streits über die Chronologie der Passionswoche in der Kirche einig, die Katholiker des Orients und Occidents stimmten darin zusammen: der Tag des jüdischen Festes, auf welchen im Todesjahr die Kreuzigung fiel, sei der vierzehnte Nisan, [1] derjenige, auf welchen die Auferstehung fiel, der sechzehnte — der Wochentag aber der letzteren sei ein Sonntag, der der ersteren ein Freitag gewesen. Ebenso war man im Allgemeinen vollkommen einig: die Zeit im Jahr, in welcher jene christlichen Thatsachen gefeiert werden müßten, sei keine andere als diejenige, in der sie im Todesjahr eingetreten waren, und da sie dort auf das Mosaische Passafest gefallen, so sei die Zeit des Jahres, in welcher dieses wiederkehrte, um so mehr auch der nothwendige chronologische Haltpunkt und Termin der christlichen Feier, als man jenes Zusammentreffen des Todes Jesu auf einerlei Tag und Stunde mit der Opferung des Passalamms, der Auferstehung Jesu auf einerlei Tag mit der Darbringung der Erstlinge der Gerstenernte für keineswegs zufällig, sondern für ein göttlich Geordnetes halten mußte, welchem die Absicht zu Grund lag, die Beziehung beider christlichen Ereignisse auf die entsprechenden Typen des A. Ts. als deren Erfüllung deutlich hervortreten zu lassen. Auch hierüber waren beide Theile, die Katholiker im Orient und Occident, im Allgemeinen ganz einig, wie sie auch die Erhabenheit der Erfüllung über den Typus und die Aufhebung des letztern durch jene auf der gemeinschaftlichen Basis des Pauliniſch-Johanneischen christlichen Bewußtseins vollkommen anerkannten.

[1] Ganz von derselben Annahme geht auch Tert. adv. Jud. c. 10. aus: „Moses hat geweissagt, daß ihr das Passalamm mit Bitterem essen würdet, und beigefügt, das Passa sei des Herrn, d. i. es bedeute das Leiden Christi. Dies ist so in Erfüllung gegangen. Am ersten Tag der ungesäuerten Brode (der 14. c. 8.) habt ihr Christum getödtet, — der Tag eilte, Abend zu machen; mitten am Tag trat Finsterniß ein, so hat Gott (Amos 8, 9) eure Feste in Trauer verwandelt.“ Abends also, als die Juden das Lamm aßen, war Christus schon am Kreuz gestorben.

Allein auch auf dieser gemeinschaftlichen specifisch-christlichen Grundlage war doch eine Cultdifferenz zwischen den Katholikern selbst möglich, und diese drehte sich hauptsächlich um zwei Punkte, aus denen sich sodann einige weitere Consequenzen ergeben. Der eine Punkt betrifft die doppelte Rücksicht, welche bei Festsetzung des Festtermins auf die Wochentage und Jahrestage der Passionszeit zu nehmen war, der andere den verschiedenen, daß ich so sage, ästhetischen Charakter des Todestags Jesu und seines unmittelbaren Folgetags. Die jährliche Gedächtnißwoche jener in einem so engen Zeitraum abgelaufenen bedeutungsvollsten Thatsachen des Erlösungswerkes sollte auch äußerlich ein möglichst treues und vollkommenes Abbild der Passionswoche sein. Wären nun die Jahrestage des jüdischen Passa, an welche vor Allem die jährliche Feier angeknüpft werden mußte, stets auf dieselben Wochentage gefallen, so wäre nach der einen Seite hin eine vollkommen gleiche Terminbestimmung des christlichen Festes sehr erleichtert gewesen und die eine Ursache der Differenz unter den Katholikern wäre ganz weggefallen. Nun fielen aber die jüdischen Passatage, besonders die ιδ΄ — ις΄, bei ihrer jährlichen Wiederkehr oft so, daß die ιδ΄ nicht auf einen Freitag, der sechzehnte Nisan, der Gedächtnißtag der Auferstehung, nicht auf einen Sonntag fiel, und so waren die Katholiker, so oft dieser Fall eintrat, in die Nothwendigkeit versetzt, entweder den Jahrestag festhalten und dann den Wochentag der urchristlichen Ereignisse fallen lassen oder, wenn sie den letztern beibehalten wollten, von dem erstern wenigstens in etwas abweichen zu müssen. Jede von beiden Wahlen hatte ihr Mißliches wie ihr Gutes. Hielt man den Jahrestag, bei jener Constellation der Wochen- und Jahrestage, fest, so gewann man eine mnemonische Fortsetzung jenes auf göttlicher Ordnung ruhenden Zusammentreffens der Erfüllung mit dem Typus, wie es in der Passionswoche Statt gefunden hatte, verlor aber dabei den Zusammenhang mit den Wochentagen der Normalwoche und mit dem gleich anfangs und ursprünglich aus der Passionswoche entstandenen Institut des christlichen Wochencyclus, in welchem sich bald der Freitag als wöchentlicher Gedächtnißtag des Todes, und besonders der Sonntag als wöchentlicher Erinnerungs- und Festtag der Auferstehung fixirt hatte, und mit welchem andere Institutionen, wie die Versammlungen der Christen an der κυριακή, verwachsen waren. Hielt man dagegen den Wochentag streng fest, so blieb man im Zusammenhang mit dem Wochencyclus, verlor aber das genaue Zusammentreffen der Erfüllung mit dem Typus. Fiel z. B. der

jüdiſche Paſſatag, an welchem im Todesjahr die Kreuzigung Statt gefunden hatte, d. h. nach der allgemeinen Annahme der Katholiker die ιδ′ auf einen Mittwoch, ſo mußte man entweder, um das in der Urwoche Statt gefundene Zuſammentreffen dieſes Ereigniſſes mit der Zeit des jüdiſchen Paſſaopfers, d. i. mit der ιδ′, nicht zu ſtören, den Jahrestag ſelbſt ſtreng einhalten, und ſonach, wenn man auch den Todestag Jeſu ſchon wenigſtens theilweiſe als frohes Feſt feierte, das chriſtliche Paſſa an der ιδ′ ſelbſt, im gegebenen Fall am Mittwoch beginnen, demnach die Faſtenwoche, wenn auch Oſtern auf dem Sonntag blieb, um drei Tage verkürzen; oder man wollte durchaus auch den Wochentag einhalten, und dann mußte man die Auferſtehung am Sonntag, wie ſie in der Paſſionswoche fiel, und am dritten Tag vorher, wenn man auch den Todestag Jeſu feſtlich feierte, alſo am Freitag die Kreuzigung begehen. Dazu mußte aber, wenn, wie es nicht anders anging, die chriſtliche Feier vor Allem an den Jahrestag, alſo an die jüdiſchen Paſſatage ſich anlehnen wollte, um den Zuſammenhang zwiſchen Typus und Erfüllung nicht ganz zu zerreißen und nicht allen chronologiſchen Halt für die chriſtliche Jahresfeier zu verlieren, nothwendig der nächſte Freitag nach der ιδ′ als Todesfeſt und der nächſte Sonntag nach der ιδ′ als Auferſtehungsfeſt genommen werden. Sonach mußte im angenommenen Fall, bei ſtrenger Einhaltung der Wochentage, der wahre Jahrestag der Kreuzigung, die ιδ′, um zwei Tage übergangen und die Auferſtehung gleichfalls zwei Tage nach ihrem eigentlichen Jahrestag gehalten werden. Hierin und wie man ſieht ganz auf innerchriſtlichem Gebiet gingen die Katholiker ſelbſt auseinander. Während die kleinaſiatiſche Kirche in ihrem freiern, mehr auf den adäquaten Ausdruck der Feſtidee hinblickenden Geiſte wenigſtens den Jahrestag des Todes Jeſu genau feſthalten wollte, ſehen wir die Katholiker von Jeruſalem, Rom und Alexandrien auf der andern mehr ſtreng traditionellen Seite ſtehen, und in ſtetigem Zuſammenhang mit dem uralten Inſtitut des chriſtlichen Wochencyclus den Jahrestag des Feſtes durch eine Combination mit den Wochentagen, unter ſtrenger Einhaltung der letzteren, modificiren.

Außer dieſem erſten gehen die Katholiker von 190 bei Anordnung des Feſtes noch in einem zweiten intereſſanten, aber gleichfalls rein innerchriſtlichen Punkt auseinander: hinſichtlich des äſthetiſchen Charakters, der ganzen Auffaſſung und Feier des Todes Jeſu. Wir ſagten vorhin: wenn die Katholiker des Occidents den Tod Jeſu feſtlich begingen,

so haben sie bei der genannten Constellation der Wochen- und Jahrestage auf die genannte Weise seinen Termin bestimmen müssen, und ließen es noch zweifelhaft, ob sie ihn als frohes Fest begingen. Jetzt müssen wir es geradezu verneinen. Diesen Katholikern, den streng Traditionellen, hatte jenes Ereigniß wie der Wochentag, auf den es in der Urwoche gefallen war, und dessen Folgetag einen andern ästhetischen Charakter, denselben nämlich, welchen beide für die Urapostel selbst im Passajahr gehabt hatten. Jenes Ereigniß war für die Zwölfe damals ein überaus niederschlagendes, betrübendes gewesen, das ihre persönliche Verbindung mit ihrem Herrn und Meister auf eine schauervolle Weise abbrach, und noch den folgenden Tag hatten sie ebenso mit denselben Gefühlen des Kummers und der Muthlosigkeit zugebracht. Erst am Sonntag, mit der Gewißheit seiner Auferstehung, hatte sich ihr Gemüth zu neuen Hoffnungen, zur lebhaftesten Freude erhoben. In diesem Sinne hatten sie gleich anfangs den Freitag jeder Woche begangen, sich an jenen Tag der Betrübniß erinnernd — in diesem Sinn den Sonntag als einen hohen Tag der Freude gefeiert, an welchem sie sich in die unaussprechlichen Gefühle des Entzückens versenkten, mit welchen die Kunde von der Auferstehung und der Anblick des Auferstandenen selbst sie erfüllt hatte. Wie der Wochencyclus mit seinen Tagen, so sollte nun auch die jährliche Gedächtnißwoche mit ihren Tagen ein Abbild ebenderselben persönlichen Empfindungen sein, welche in der Passionswoche ihr Gemüth bewegt hatten. War ihnen der Freitag der letztern ein Trauertag gewesen, hatte diesemnach auch der Freitag des christlichen Wochencyclus bald denselben Charakter angenommen, so sollte diesen Charakter auch der Freitag und Samstag der jährlichen Passawoche behalten. Ausdruck der Trauer aber war ihnen das Fasten. [1] „Die Hochzeitleute können nicht Leid tragen, hatte der Herr selbst gesagt, so lange der Bräutigam bei ihnen ist, es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen wird, alsdann werden sie fasten (Matth. IX, 15; man vergl. Marc. 2, 19. Luc. 5, 34). Der wöchentliche Freitag war ihnen daher bald ein Fasttag geworden, der Freitag der jährlichen Gedächtnißwoche, der Jahrestag, an dem der Bräutigam von ihnen genommen worden war, wie der ihm folgende Samstag sollte daher auch ein Fasttag sein, [2] ein Fasttag, und darum nicht

[1] Semper inedia (Fasten) moeroris sequela est, sagt Tert. de jejun. c. 7, sicut laetitia accessio saginae.

[2] Darauf weist auch Tert. hin, wenn er de jejun. c. 2 von den antimon-

ein Festtag, eine ἑορτή im eigentlichen Sinn, oder ein Tag festlicher Freude. Diesen Charakter hatte für sie nur der Auferstehungssonntag der Passionswoche, somit im Wochencyclus nur der Sonntag, und auch in der jährlichen Gedächtnißwoche der Passionszeit sollte der frohe Festcharakter nur dem Auferstehungssonntag bleiben, der daher durch Aufhören alles Fastens und durch eine solenne Fest-Communion begangen wurde. Es läßt sich nicht verkennen, hier haben wir den urapostolischen und streng traditionellen Festtypus vor uns, welcher den ästhetischen Charakter der christlichen Passamomente ganz nach den persönlichen Gefühlen der Zwölfe bestimmt und sich zu einem Vorwiegen der universellen Auffassung des Todes Jesu, von seiner dogmatischen, auf das Heil der Menschheit bezüglichen Seite, als Versöhnungstodes, und als des Anfangspunktes der Verklärung Jesu, zu einer Ausprägung dieser Auffassung in seiner Festobservanz noch nicht erhoben hat.

Ganz anders dagegen steht die Sache auf Seiten der kleinasiatischen Kirche. Ihre Hauptgründer Paulus und Johannes haben sich auf einen universellen, freiern dogmatischen Standpunkt erhoben; dieser wiegt bei ihnen vor, und auch bei dem Letztern, der darum gewiß nicht ohne Grund in das Pauliniſche Arbeitsfeld eingetreten ist, haben in seinem freiern Geiste die persönlichen Gefühle sich mit den allgemeineren dogmatischen Gesichtspunkten enge verknüpft. Aus den urchristlichen Thatsachen, deren Zeuge er gewesen war, hat sich bei ihm ein inhaltsvoller Glaube, ein durchgebildetes christliches Bewußtsein entwickelt, das in seinem Evangelium und ersten Brief vor uns liegt, wie das scharf entwickelte christliche Bewußtsein seines Mitapostels in Asien in den Pauliniſchen Briefen. Auf der Basis dieser freiern, allgemeinern, dogmatischen Auffassung steht auch die Kirche Kleinasiens. Ihr sollte daher auch die Gedächtnißwoche jener christlichen Heilsthatsachen nicht sowohl ein vollständiges Nachbild der persönlichen Empfindungen sein, welche durch sie ursprünglich in den Aposteln erweckt worden waren,[1] somit einer Geschichte, einer da-

tanistischen Katholikern (den römischen besonders) sagt: in Evangelio (Opp. lex Moysis) illos dies jejuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam (im N. T.) solos legitimos (dies) jejuniorum Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus. Auch Augustin hat dasselbe im Sinn, wenn er Ep. 86 sagt, am Sabbath der Passawoche werde allgemein gefastet, propter renovandam rei gestae memoriam, qua discipuli humanitus mortem Domini doluerunt, was allerdings zunächst auf die spätere Observanz geht, der jedoch dieselbe Idee wie der frühern römischen zu Grunde lag.

[1] Ἵνα κατὰ τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου γενόμενα, κατὰ τὸ πρωτότυπον ἔθη ἀνάστασίς τε καὶ εὐωχία, sagt mit Beziehung hierauf Epiph. Haeres. 50. § 3.

mals vorhanden gewesenen Bewußtseinsform, als vielmehr vorzugsweise das Abbild der in jenen Thatsachen ausgesprochenen religiösen Idee, ein Ausdruck der Bedeutung, welche jene Ereignisse für die Erlösung der Menschheit und die Verklärung der Person Jesu hatten. Es versteht sich von selbst, daß sie nicht nur da, wo beide, die persönlichen Gefühle der Apostel und die allgemeine Bedeutung der Thatsache, denselben frohen Charakter trugen, wie bei der Auferstehung des Herrn, den Gedächtnißtag als Freudenfest begingen, hierin mit den Occidentalen zusammentreffend, sondern daß auch da, wo beide, der erste persönliche Eindruck des Ereignisses und die allgemeine Bedeutung desselben, einen theilweise entgegengesetzten ästhetischen Charakter an sich trug, wie bei dem Tod Jesu, bei ihnen die letztere gleichfalls ihr Recht fand. Der Tod Jesu war für das persönliche Gefühl der Zwölfe ein höchst trauriges Ereigniß, nach seiner Bedeutung für das Ganze; als Versöhnungstod, als das Factum, durch welches die Sündenvergebung vermittelt, durch welches die getrennte Menschheit vereinigt und mit Gott versöhnt, die Lebensmittheilung aus Gott begründet worden war und Jesus selbst zur Herrlichkeit einging, als der Anfang seiner Erhöhung war er eine frohe Erlösungsthatsache. Diese Bedeutung und Auffassung des Todes war die Pauliniſch-Johanneiſche, und sie überwog in der auf dem Pauliniſch-Johanneiſchem Wort und Bewußtsein ruhenden kleinasiatischen Kirche. Ihr war mit dem Moment des Todes Jesu das Erlösungswerk vollbracht, die Passion zu Ende, der Anfang der Verklärung Jesu eingetreten — die frohe Feier begann daher für sie mit diesem Augenblick; den Occidentalen begann sie erst mit dem Moment, in welchem den Zwölfen die Realität der Erlösung subjectiv gewiß geworden war, mit dem Augenblick ihrer Manifestation, also mit Ostern, da ja der Freitag und Samstag der Urwoche für die Zwölfe noch Tage der Angst und Ungewißheit gewesen waren. Auch der Kreuzigungstag war daher, wenigstens von der Todesstunde selbst an, für die Asiaten schon ein Freudenfest, das sie alsbald durch den Genuß des von Jesu selbst gestifteten Gedächtnißmahls der Passion, also mit einer frohen Festcommunion feierten, und diese Freudenfeier dauerte ihnen nun natürlich bis zum Auferstehungstag fort.

Hieraus ergab sich zwischen der christlichen Passafeier der Occidentalen und derjenigen der morgenländischen Katholiker die weitere Folge-Differenz: daß jene eine reine in Fasten und Trauer bestehende Todesfeier Jesu, und zwar eine vollstän-

dige Wochenfeier hiefür hatten, das Abbild der Urwoche und der persönlichen Gefühle der Apostel in jener Zeit, wohl unter mitwirkender Influenz des Bewußtseins der allgemeinen Sündhaftigkeit, der Ursache dieses Todes — eine Trauerfeier, die mit der Freudenfeier der Auferstehung einen scharfen Contrast, ein Nachtstück neben dieser Lichtseite bildete; während dagegen die Orientalen, die die Trauerfeier der großen Woche nur bis zum Nachmittag der ιδ΄ fortsetzten, eine ungleiche, bald mehr, bald weniger verkürzte Fastenwoche und somit Passionsfeier hatten. Fiel nämlich die ιδ΄ auf den Montag, den ersten Tag der nach ihr bestimmten großen (stillen) Woche, so brachen sie schon am Montag Nachmittag das Fasten ab; ihre Trauerwoche, die von dem Quadragesimalfasten zu unterscheiden ist (als ein Theil der eigentlichen Passafeier selbst von der Vorbereitungsfeier), bestand dann in Zweidrittheilen eines Tages; fiel die ιδ΄ auf den Endpunkt der Woche, den Samstag, so fasteten sie noch die ganze Woche, und ihre Trauerfeier dauerte dann fünf bis sechs Tage, je nach den Schwankungen der ιδ΄ über die Wochentage hin. In gleichem Maße schob sich eben damit der Anfangspunkt ihrer Freudenfeier auf Kosten der Trauerfeier in der stillen Woche abwechselnd bis gegen den Montag voran, eilte damit der Freudenfeier des Occidents um fünf bis sechs, und wenn diese, falls die ιδ΄ auf den Samstag oder Sonntag fiel, ihr Osterfest auf den folgenden Sonntag verschoben, um noch mehr Tage vor, so zwar, daß im letztern Fall selbst das Osterfest des Orients vielleicht eine Woche früher als das des Occidents gehalten wurde.

Lange schon hatte die auf jenen zwei Punkten ruhende Differenz zwischen Orient und Occident bestanden, jetzt aber, um 190, wurde sie Gegenstand eines lebhaften Streites, eines Streites des urapostolischen, mehr historisch traditionellen und persönlichen Typus der christlichen Feier, mit dem freieren, dogmatischen, späteren Paulinisch-Johanneischen, der sich weniger an persönliche Rücksichten und strenges Einhalten des altchristlichen Instituts des Wochencyclus, als an allgemeinere dogmatische Anschauungen und an die universellere Rücksicht auf das göttliche Zusammentreffen des Typus mit der Erfüllung band. Und dies ist die Bedeutung der rein innerchristlichen und innerkatholischen Controverse zwischen Victor und Polykrates um 190.

2) Der Anlaß des Streites.

Die nächste Veranlassung zum Ausbruch derselben scheint mir aber doch, wie sich nicht ohne Grund vermuthen läßt, in der Laodiceerpartei zu liegen. Wenn das Vorige richtig

ist, so gab es in Kleinasien von 170 an zweierlei Anhänger der ιδ', katholische und ebionitische. Auch dem Apolinaris stand nach seinem zweiten Fragment die ιδ' sehr hoch, als Jahrestag der Kreuzigung Jesu. Paulinischer und Johanneischer Geist ist es, den dieses Fragment athmet; wie dem Apostel Paulus, so ist ihm Christus das wahrhaftige Passalamm, sein Tod ist ihm ein Ereigniß der frohesten Bedeutung, einer Erlösung aus der egyptischen Knechtschaft der Sünde und des Todes, die Quelle göttlicher Lebensmittheilung und Reinigung der Menschheit, wie bei Johannes. Der Gekreuzigte ließ aus der Seite, in die er gestochen wurde, ausströmen Wasser und Blut, für Apolinaris zugleich die Sinnbilder des Logos und Pneuma, göttlicher Lebensmittheilung an die Menschheit. Kein Wunder, wenn ihm dieser Todestag Jesu neben dem Ostertag eine hohe Wichtigkeit hatte und als der rechte Anfangs- und Höhepunkt der eigentlichen Passafeier erschien. Wir haben schon hier ganz jene Grundlage, jene Voraussetzungen der kleinasiatischen Kirche, auf welchen ihre im Streit des Polykrates deutlich hervortretende Passaobservanz beruht, die besondere Werthlegung auf den Jahrestag der Kreuzigung, vermöge jenes Zusammentreffens von Typus und Erfüllung, die frohe universelle Auffassung des Todes Jesu als eines wahren Opfer- und Versöhnungstodes mit dem entsprechenden ästhetischen Charakter, und zur Basis das weniger traditionelle, mehr dogmatische Pauliniſch-Johanneische christliche Bewußtsein, ebendeßwegen aber auch nichts weniger als eine ebionitische Richtung, vielmehr die ganz entgegengesetzte Erkenntniß von der unendlichen Erhabenheit der Erfüllung über den Typus, welche durch das äußerliche Zusammentreffen Beider eben noch besonders aufgedeckt und beleuchtet wird, die Erkenntniß der Abrogation des Typus durch die unendlich höhere Erfüllung. Auch Melito's Fragmente, so weit wir sie kennen, zeigen ganz denselben dogmatischen Standpunkt. Wenn Melito in dem Fragment **Chron. Pasch. I, S. 483, ed. Dind.** sagt: „Wir sind nicht Anbeter von Steinen, die keine Empfindung haben, sondern Verehrer des einigen Gottes, der vor Allem und über Allem ist, und seines Christus, ὄντος θεοῦ λόγου πρὸ αἰωνων (man vergl. **Euseb. H. E. IV, 26**), so steht er damit offenbar auf dem dogmatischen Boden Pauliniſcher und Johanneischer Anschauungen, oder wenn Melito in den Fragmenten bei **Routh. Rel. S. I, S. 116** sagt: ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος, wenn er in Isaak den Typus des von seinem Vater selbst zum Kreuzestod geführten eingeborenen Sohnes erkennt und ausführt, wenn er von

dem Widder, der an der Stelle Isaaks geschlachtet wurde, unter einer andern Wendung des Typus sagt: ἐκεῖνος (der Widder) σφαγεὶς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαὰκ· οὕτω καὶ ὁ Κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ θυθεὶς ἐλυτρώσατο, Routh. Rel. S. S. 118: hat er damit nicht auf eine sogar den Worten von Apolinaris verwandte Weise ganz dieselbe frohe Bedeutung des stellvertretenden Versöhnungstodes ausgesprochen, die den Pauliniſchen und Johanneiſchen Anſchauungen entſpricht und die Grundlage der aſiatiſchen Feſtobſervanz iſt? Und wenn er die Wurzel Sabek, an der der Widder hängen blieb, typiſch auf das Kreuz Chriſti deutet und hinzufügt: ὥσπερ δὲ φυτὸν σαβὲκ, τοῦτ ἔστιν ἀφέσεως, ἐκάλεσε τὸν ἅγιον σταυρὸν, οὕτω καὶ Ἰεζηκιὴλ ἐν τῷ τέλει ὕδωρ ἀφέσεως ἐκάλεσε τὸ ἐκτυποῦν τὸ ἅγιον βάπτισμα· δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ χριστὸν καὶ βάπτισμα Routh. Rel. S. S. 118: ſteht er nicht auch hiemit als ein Geiſtesverwandter des Apolinaris nach deſſen zweitem Fragment da, eben auch in der Auffaſſung des Todes Jeſu, in einer ganz Pauliniſchen, der Erhabenheit des N. Ts. über das alte bei aller äußern Symmetrie beider deutlich bewußten Anſchauungsform? Gewiß, man hat keinen Grund, beide Kirchenlehrer als auf verſchiedenen Standpunkten ſtehend anzuſehen; ſie und mit ihnen die kleinaſiatiſche Kirche ſtehen auf einem gemeinſchaftlichen Boden, dem Pauliniſch-Johanneiſchen, und ſie waren miteinander in dieſem Sinn katholiſche Anhänger der ιδ'.

Neben ihnen aber waren ſeit 170 auch ebionitiſche Anhänger der ιδ' aufgetreten, die Laodiceer, welche zwar äußerlich in der Wahl des Tages mit ihnen übereinſtimmten, aber auf ein bei Judenchriſten beſonders beliebtes Evangelium geſtützt, und von einer judenchriſtlichen Anſchauung aus, auf den Grund einer der katholiſchen entgegengeſetzte Chronologie der Leidenswoche und eines daraus abgeleiteten Vorgangs Chriſti, auf ſeine letztmalige Mitbegehung des Moſaiſchen Paſſaeſſens, eine fortdauernde Geltung des Moſaiſchen Ritus auch für die chriſtliche Feier behaupteten, daher ihre Paſſafeier gleichfalls an der ιδ' begannen, ohne Zweifel am Schlußabend dieſes Tages, weil ſie ja mit dem Genuß des Lammes verbunden und daher der jüdiſchen Feier ganz parallel ſein mußte, — aber dies nicht thaten, wie die aſiatiſchen Katholiker, um der göttlich geordneten Beziehung der erhabenen Erfüllung auf den Typus willen und im Bewußtſein der Abrogation des letztern, ſondern deßwegen, weil ſie den letztern noch für bindend, für einen weſentlichen Theil der chriſtlichen Feier

anſahen, ebendarum aber ihn ſelbſt und die mit ihm verknüpfte chriſtliche Feier an keinem andern Tag, als dem im Moſaiſchen Geſetz beſtimmten, der ιδ', vornehmen konnten. Sogleich erhoben ſich daher, wie wir ſahen, die katholiſchen Anhänger der ιδ' in Aſien gegen dieſe ebionitiſchen Anhänger derſelben, welche zwar in der Wahl des Tages mit ihnen übereinſtimmten, dagegen in ihren Motiven, ihrem ganzen Standpunkt, in Bedeutung und Form der chriſtlichen Feier von ihnen völlig differirten. Vielleicht in Folge dieſes Widerſtandes der Kirche gegen ſie verpflanzte ſich ein Zweig dieſer Partei auch nach dem Occident, wie ſich denn dieſelbe noch einige Zeit erhalten zu haben ſcheint, weil ſonſt ſchwerlich noch nach 180 Schriften, die ihre Widerlegung bezweckten, wie die von Clemens Alex., verfaßt worden wären, wenn ſie gleich, nach Hippolytus Ketzerverzeichniß zu urtheilen, um 222 ſchon am Erlöſchen war. Man kann es kaum anders als für einen Ausfluß dieſer Partei anſehen, wenn man um 180 in Rom in der Perſon des Blaſtus [1] und ſeiner Anhänger Schismatiker findet, welche keinen andern Grund zur Trennung von der Kirche gehabt zu haben ſcheinen, als ihre Differenz in Betreff des Paſſa, und zwar eine Differenz in judaiſirender Richtung. Unter Commodus Regierung (180—192), während in Rom Eleutheros Biſchof war (177—190), ſomit zwiſchen 180 und 190, läßt Euſebius in der Kirchengeſchichte V, 14. 15 mehrere neue Häreſen auftreten, die einen in Aſien und Phrygien, die andern in Rom. Jene bezeichnet er als die Montaniſten, und als die feſte Burg der aſiatiſchen Kirche gegen ſie Apolinaris V, 13. u. 15. 19, deſſen Schriften gegen den Montanismus ſchon Serapio, Biſchof von Antiochien, in jener Zeit in einem Brief an Caricus und Pontius rühmlich erwähnt. Als die letztern Häretiker führt Euſeb. V, 15 Florinus und Blaſtus auf: „*οἱ δ' ἐπὶ Ῥώμης ἠκμαζον, ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών, Βλάστος τε σὺν τοίτῳ παραπλησίῳ πτώματι κατεσχημένος, οἱ καὶ πλείους τῆς ἐκκλησίας περιέλκοντες ἐπὶ τὸ σφῶν ὑπῆγον βούλημα, θάτερος ἰδίως περὶ τὴν ἀλήθειαν νεωτερίζειν πειρώμενος.*“ Dieſen Beiden trat Irenäus entgegen, der Hauptkirchenlehrer des damaligen Occidents, in mehreren Schriften; — die Irrlehre des Florinus wird nun V, 20 deutlich als der Valentinianiſchen verwandt

[1] Pacian (ad Sympron. Ep. I.) nennt ihn einen Griechen, vielleicht Aſiaten; der Phrygier nahm er ſich, wie es ſcheint an gegen Rom, als Schismatiker, ſtand demnach wahrſcheinlich in näherer Verbindung mit Aſien. Waren doch auch die Laodiceer, zu denen er hielt, Phrygier.

dargestellt, und das Neue derselben scheint in der Behauptung bestanden zu haben: daß, da nur Ein Gott sei, nothwendig der Ursprung des Bösen auf ihn zurückfalle; wenigstens schrieb Irenäus gegen Florinus einen Brief περὶ μοναρχίας, ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν. Worin dagegen die eigenthümliche Neuerung des Blastus bestand, darüber läßt uns Eusebius ungewiß und führt nur im Allgemeinen an: des Irenäus gegen Blastus gerichteter Brief habe die Inschrift περὶ σχίσματος gehabt. Dennoch liegen schon in seinen Worten einige Spuren, welche auf Weiteres leiten können. Bestimmt unterscheidet Eusebius vorerst die beiden römischen Häretiker von den asiatischen Montanisten, mit denen sie nicht zu identificiren sind, Blastus so wenig als Florinus. Sodann hören wir, daß sie römische Katholiker waren, die wahrscheinlich in Folge ihrer neuen Meinungen eine angesehene Stellung in der Kirche verloren; weiter gebraucht Eusebius von Beiden zusammen den Ausdruck οἱ ἐπὶ Ῥώμης τὸν ὑγιῆ τῆς ἐκκλησίας θεσμὸν παραχαράττοντες, V, 20, ein Ausdruck, statt dessen er, wenn Beide bloß im Dogma von der Kirche abgewichen wären, eher πίστεως κανόνα gesetzt hätte, während θεσμὸς zugleich äußere Satzungen, Cultobservanzen und dergleichen mitbezeichnet. Blastus war nach Irenäus Brieftitel jedenfalls ein Schismatiker, hatte sich von der Kirche getrennt, hatte mit Florinus nicht einerlei Neuerung, aber, wie er, sich in Rom einen Anhang gemacht. Es waren dies die ersten neuen Häresen in Rom, nachdem man dort besonders unter den drei Bischöfen Anicet, Soter, Eleutheros, deren Namen, wie der des folgenden Victor, hiemit in merkwürdiger Folge übereinstimmen, eben erst den gewaltigen Kampf gegen Valentin und Marcion mit immer entschiedenerem Sieg bestanden hatte. Bemerkenswerth ist es ferner, daß der Hauptgegner, auch von Blastus, derselbe ist, der auch im Passastreit von 190 eine bedeutende Rolle spielt, Irenäus, und daß jedenfalls die Häresie des Blastus in dogmatischer Beziehung zu den unbedeutenderen und weniger ausgeprägten gehört haben muß, weil Eusebius, wenn sie einen sehr hervortretenden und eigenthümlichen dogmatischen Charakter gehabt hätte, sie nicht so kurz übergangen haben würde, ohne auch nur irgend eine bestimmte Notiz von ihr zu geben, während er doch Irenäus Brief gegen Blastus ohne Zweifel kannte. Nach dem Bisherigen ist Blastus weder ein Montanist, wofür Gieseler, Kgsch. I, S. 292 und Schwegler (Montanismus, S. 252. 243) ihn nehmen, Letzterer theils

auf die Vermuthung eines spätern Schriftstellers (Pacian) hin, dessen Worte übrigens nur besagen: „die Phrygier haben sich auf sein Zeugniß für sie berufen und er sei auf ihrer Seite, ihr Vertheidiger, vielleicht Anhänger, gewesen," und der letzteres mit einem „puto" selbst als bloße Vermuthung bezeichnet — theils wegen der Verwandtschaft der montanistischen Passafeier mit der kleinasiatischen, die doch höchst natürlich ist, auch wenn nicht jeder Abendländer, der die ιδ΄ feierte, sofort zugleich Montanist war; noch ist er überhaupt vorherrschend ein Dogmatiker, vielmehr kommt es mit der ihm schuldgegebenen Abweichung von den θεσμοὶ der Kirche ganz überein, wenn er in dem Anhang zu Tertullians Präscriptionen c. 53 — das Deutlichste und Bestimmteste, was man von ihm weiß — als ein Kryptojudaist geschildert wird, der **latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIV. mensis,** und der **Christum ad legem redigit.** War demnach Blastus ein judaisirender Passachrist von einer jener ebionitischen Partei Kleinasiens wenigstens gleichen Richtung und wohl auch im äußerlichen Zusammenhang mit ihr; trat er zwischen 180 und 190 in Rom auf; richtete er dort ein Schisma an, so ist es kaum anders zu denken als: die römische Kirche, ihre Bischöfe an der Spitze, faßten eine starke Antipathie gegen die judaisirende Passafeier nicht nur, sondern überhaupt gegen die ganze an der ιδ΄ festhaltende Passaobservanz der kleinasiatischen Kirche, auf welche sich die römischen Schismatiker zuverlässig beriefen. Man erinnerte sich, daß diese Differenz schon früher zwischen Rom und Kleinasien zur Sprache gekommen sei; man glaubte gegen die Vertheidiger der ιδ΄ — ob Katholiker oder Ebioniten unterschied man jetzt nicht und sah auch bei jenen, mochte ihre Beobachtung des vierzehnten Nisan auch auf einem ganz andern dogmatischen Grunde ruhen, in dem Festhalten an der ιδ΄, dem jüdischen Festtermin, ein Judaisiren — überhaupt ernstlicher auftreten zu müssen; man hatte kaum erst zwei gewaltige Kämpfe in Rom glücklich bestanden und fühlte sich stark genug, auch gegen diese Partei und gegen die ihr äußerlich zur Stütze dienende Passapraxis einer apostolischen Schwesterkirche, aus welcher schon so manche Häresie, und eben jetzt auch der Montanismus hervorgegangen war und sich nach Rom verpflanzt hatte, durchzudringen und eine katholische Gleichheit der Feier zu erzwingen. So brach, wahrscheinlich im Causalzusammenhang mit dem Laodiceerstreit, nun jene zweite Controverse über das Passa zwischen Rom und Ephesus um 190 aus, welche dazu dienen

sollte, die Entwicklung und nähere Bestimmung der christlichen Passafeier um einen Schritt weiter zu führen und den Sieg des urapostolischen und streng traditionellen Typus derselben anzubahnen.

3) Die Urkundenreste.

Sehen wir nun die Urkunden, welche uns über diese Controverse noch übrig sind, selbst darauf an: ob sie mit dieser vorläufigen Beleuchtung übereinstimmen, ob diese das nothwendige Ergebniß der Quellen ist. Bei der fragmentarischen Beschaffenheit der authentischen Ueberreste aus dem Streit selbst ist es, um einen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen, vor Allem nöthig, den kurzen Ueberſichtsbericht des Eusebius, dem die Akten noch in großer Vollständigkeit vorlagen und dessen Auffassung in der Hauptsache daher gewiß als richtig gelten muß, vorzunehmen. Eusebius schildert a. a. O. V, 22—25 die streitenden Parteien, die Verhandlungen selbst, die Streitfrage und die Vota der verschiedenen Katholiker, und gibt dazwischen zwei authentische Fragmente aus der Geschichte des Streites, eines von Polykrates, Bischof von Ephesus, das andere von Irenäus wörtlich, Fragmente aus ihren Synodalschreiben.

Erst erfahren wir, wer in jener Zeit — es ist die Regierungszeit von Commodus (180—192) — die Bischöfe der Hauptgemeinden gewesen. In Rom hatte Victor (190—200), in Alexandrien Demetrius (190—232), in Antiochien Serapion (180—210), in dem palästinensischen Cäsarea Theophilus, in Jerusalem Narcissus, in Corinth Bacchyllus, in Ephesus Polykrates, in Tyrus Cassius, in Ptolemais Klarus, in Lyon Irenäus den Bischofssitz inne, lauter Männer, von welchen noch schriftlicher Nachlaß zu Eusebius Zeit vorhanden war (V, 22. 25). Da sonach Victor erst 190 und ebenso Demetrius Bischof wurde, Commodus aber schon 192 starb, so muß die Controverse in der Zeit zwischen 190—192 ausgebrochen sein. „Unter diesen Bischöfen, erzählt Eusebius, brach ein gewaltiger Streit aus über das Passa, Synoden und oftmaliger Zusammentritt der Bischöfe hatten Statt, in Synodalschreiben wurde die kirchliche Observanz erörtert.“ Ein solches Synodalschreiben war zu Eusebius Zeit noch vorhanden von der damaligen palästinensischen Synode, gehalten unter dem Vorsitz von Theophilus und Narciß; eines von der römischen Synode, das Victor's Namen trug; eines von den Bischöfen in Pontus, denen Palmas, als der Aelteste,

vorstand; eines von den Gemeinden in Gallien, über welche Irenäus die Aufsicht führte; außerdem eines von den Bischöfen in Osroene und den dortigen Gemeinden, ebenso von Bacchylus, dem Bischof von Corinth, und sehr vielen Andern. Man sieht, Eusebius war im Besitz einer Menge von Quellen und Urkunden aus jenem Streit, deren Inhalt er kurz angibt. Die Bewegung selbst aber war eine sehr ausgedehnte, welche die ganze Kirche von Rom bis Alexandrien, von Gallien bis tief in den Orient ergriff. Aber charakteristisch ist für diese Controverse sogleich der Umstand, daß die streitenden Parteien, zu welchen die Bischöfe des ganzen Kleinasiens gehören, durchaus Katholiker sind; auf beiden Seiten stehen kirchlich-orthodoxe Männer, ganze christliche Provinzen und Synoden, nicht wie um 170 eine vereinzelte ebionitische Partei gegen die Katholiker von Kleinasien. Hier ist eine katholische Majorität und Minorität, die im Streit liegt.

Auf den Grund jener Synodalschreiben gibt Eusebius den Differenzpunkt (V, 23) kurz dahin an: „Die Gemeinden von ganz Kleinasien (Pontus nicht mitgerechnet), sagt er, *σελήνης τὴν ιδ΄ ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο· ὡς δέον ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην, ὁποία δ΄ ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι*, während die Gemeinden *ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην* (in Gallien, Rom, Alexandrien, Griechenland, Palästina und dem tiefern Asien, Osroene) das *καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔθος*, die zu Constantins Zeit herrschende Passapraxis beobachteten, *ὡς μὴ δ΄ ἑτέρᾳ προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέραν τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι.* Bei den sofort über die Streitfrage gehaltenen Synoden sprachen die Bischöfe alle einstimmig in ihren überall hingeschickten Briefen die kirchliche (zu Eusebius Zeit katholische) Observanz deutlich aus, *ὡς ἂν μὴ δ΄ ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον· καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις.*“ Sodann fügt Eusebius mehrere Fragmente aus einigen dieser Synodalschreiben wörtlich bei, welche als die vollkommen authentischen Quellen nun vor Allem, und zwar zuerst über den Streitpunkt selbst, zu befragen, mitunter zu beleuchten sind. Die beiden ersten Fragmente gehören Polykrates, dem Bischof von Ephesus, an, und sind dem von ihm als Wortführer und Präsidenten der asiatischen Bischöfe und Synoden in deren

Namen entworfenen Synodalschreiben an Victor und die römische Gemeinde entnommen. Die beiden folgenden haben Irenäus zum Verfasser und sind ein Theil seiner Rüge gegen Victor, der die asiatischen Gemeinden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und einen allgemeinen Anschluß der Occidentalen an diese Maßregel zu bewirken versucht hatte; zu ihnen kommt ein drittes, wahrscheinlich aus demselben Briefe, aus einer Catene; ein sechstes endlich rührt von den Palästinensern her und ist, wie die vier ersten, einem Synodalschreiben, das in dieser Phase des Streites erging, entnommen. Wir lassen diese fünf merkwürdigen Fragmente hier folgen, sie stehen Euseb. Eccl. V, 24. u. 25.

Fragmente des Polykrates.

„Führer der asiatischen Bischöfe, erzählt Eusebius, welche die ihnen aus alten Zeiten überlieferte Festsitte einhalten zu müssen versicherten, war Polykrates, der auch selbst in dem von ihm abgefaßten Schreiben an Victor und die römische Gemeinde die auf ihn gekommene Ueberlieferung mit den folgenden Worten auseinandersetzt:

Fragment a.

Ἡμεῖς (wir, die asiatischen Bischöfe und Gemeinden) οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν (die ιδ') μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιροῦμενοι· καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν καὶ ἀναστήσει πάντας τοὺς ἁγίους, Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει· καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι· καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος, ὁ ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς· καὶ Θρασέας καὶ Ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Ἐυμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται· τί δὲ δεῖ λέγειν Σάγαριν, ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, ὃς ἐν Λαοδικείᾳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Παπείριον,[1] τὸν μακάριον καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, ὃς κεῖται

[1] Al. *Παπύριον*, al. *Παπίριον*.

ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται· οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες· ἔτι δὲ κἀγὼ, ὁ μικρότερος πάντων ὑμῶν, Πολυκράτης, κατὰ παράδοσιν τῶν συγγενῶν μου, οἷς καὶ παρεκολούθησα τισὶν αὐτῶν· ἑπτὰ μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι, ἐγὼ δὲ ὄγδοος· καὶ πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην·[1] ἐγὼ οὖν, ἀδελφοὶ, ἑξήκοντα καὶ πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ, καὶ συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς, καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθὼς, οὐ πτύρομαι ἐπὶ τοῖς κατ απλησσομένοις· οἱ γὰρ ἐμοῦ μείζονες εἰρήκασι, „πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.“

Hierauf, fährt Euſebius a. a. O. fort, ſetzt Polykrates Einiges bei über die bei ihm während der Abfaſſung ſeines Schreibens anweſenden und gleichdenkenden Biſchöfe in nachſtehenden Worten:

Fragment b.

„Ἐδυνάμην δὲ τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων μνημονεῦσαι, οὓς ὑμεῖς ἠξιώσατε μεταπεμφθῆναι ὑπ ἐμοῦ καὶ μετεκαλεσάμην· ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράφω, πολλὰ πλήθη εἰσίν· οἱ δὲ ἰδόντες τὸν μικρόν μου ἄνθρωπον, συνευδόκησαν τῇ ἐπιστολῇ, εἰδότες ὅτι ἐικῇ πολιὰς οὐκ ἤνεγκα, ἀλλὰ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ πάντοτε πεπολίτευμαι.“

Fragmente des Irenäus.

Auf dieſes hin, leitet Euſebius die beiden Fragmente von Irenäus ein, machte Victor, das Haupt der römiſchen Gemeinde, den Verſuch, mit einem Male die Gemeinden von ganz Aſien ſammt ihren Gränznachbarn als heterodoxe von der Einheit und Gemeinſchaft der Kirche abzuſchneiden, und brandmarkt ſie durch Briefe, in welchen er alle dortigen Brüder gänzlich außer Gemeinſchaft erklärt. Doch nicht allen Biſchöfen gefiel das. Sie richteten daher die Gegenforderung an ihn, er ſolle friedliche Geſinnungen annehmen und denken, wie es die Einigung und Liebe

[1] So der Cod. Reg. Mazarin. Vatican. Medic. Einige dieſer Cod. haben theils als Correktur von ſpäterer Hand, theils als Randgloſſe ἤρτυε τὴν ζύμην. Ein Cod. (Fuketian.) hat ἤρνευε.

gegen den Nächsten erfordere. Unter den Stimmen dieser Bischöfe hat man auch solche, welche Victor ziemlich derb anfassen. Zu den letztern gehört das Schreiben des Irenäus, das er als Vorstand der Brüder in Gallien in deren Namen abschickte. Er stellt darin zwar fest „τὸ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ Κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον", führt aber zugleich Victor auf geziemende Weise darüber, daß er nicht ganze Gemeinden Gottes, die bloß der Ueberlieferung einer alten Sitte folgen, (vom Leib der Kirche) abschneiden solle, sehr Vieles zu Gemüth, dem er wörtlich das Nachstehende folgen läßt:

Fragment a.

Οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας· οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν· οἱ δὲ δύο· οἱ δὲ καὶ πλείονας· οἱ δὲ τεσσαράκοντα· ὥρας τε ἡμερινὰς καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν·[1] καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς κρατούντων τὴν καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων (indem, wie es scheint, durch Diejenigen, welche ihn unter Abweichung von der Genauigkeit festhielten, der jedesmalige einfältige und idiotische Brauch auf die Folgezeit fortgepflanzt wurde; sonst steht κρατεῖν gewöhnlich intransitiv von einer Sitte, die herrschend geworden ist, V, 21; II, 2) καὶ οὐδὲν ἔλαττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε, καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι.

Fragment b.

Diesem, berichtet Eusebius, fügt Irenäus (in dem gleichen Brief) folgende Erzählung bei, die ich billig hieher setze:

Καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνον τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον (von den römischen Bischöfen nach Soter und Soter selbst scheint Irenäus im Vorangehenden schon berührt zu haben, daß sie mit Asien in dieser Sache Frieden hielten, wie dies auch von ihnen unter den damaligen Bedrängnissen der römischen

[1] Al. ὥρας ἡμερινάς τε ꝛc.

Gemeinde im Innern und bei Soters Charakter nicht anders zu erwarten iſt) οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν (sc. τὴν ἰδ') οὔτε τοῖς μετ' αὐτοὺς ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ, μὴ τηροῦντες, εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς; καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι (sc. ἢ νῦν τὸ μὴ τηρεῖν τοῖς τηροῦσιν ἐναντίον ἐστίν. Die Vorgänger hätten mehr Grund gehabt, mit den aſiatiſchen Brüdern in Uneinigkeit zu kommen — denn damals wollte man ihnen die ἰδ' aufdringen — als jetzt Victor in ſeinem Fall, wo die Aſiaten bloß das τηρεῖν der Römer ſich nicht aufdringen laſſen wollen); καὶ οὐδέ ποτε διὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἀπεβλήθησάν τινες· ἀλλ' αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. Καὶ τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνικήτου, καὶ περὶ ἄλλων μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου (=Punkt ähnlich VII, 25) μὴ φιλεριστήσαντες πρὸς ἑαυτούς· οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα· οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν· καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ ἐντροπὴν δηλονότι (offenbar vermöge einer neuen Hochachtung gegen ihn) καὶ μετ' εἰρήνης ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν, πάσης τῆς ἐκκλησίας εἰρήνην ἐχόντων τῶν τηρούντων καὶ μὴ τηρούντων.

Das Gleiche, ſetzt Euſebius hinzu, theilte Irenäus nicht nur dem Victor, ſondern ſehr vielen verſchiedenen Vorſtehern der Gemeinden über die in Anregung gekommene Streitfrage durch beſondere Schreiben mit.

Ohne Zweifel gehört hieher ein drittes Fragment des Irenäus, aller Wahrſcheinlichkeit nach demſelben Brief an Victor oder einem gleichlautenden an andere Biſchöfe entnommen, von Chr. M. Pfaff in ſeinen **Fragmenta anecdota S. Irenaei Episc. Lugd. ex bibliotheca Taurinensi** S. 147 herausgege-

ben, von ihm in einer Catene aufgefunden und als ein Stück des übrigens gleichfalls der Paſſafrage angehörigen Briefes an Blaſtus περὶ σχίσματος betrachtet.

Fragment c.

Εἰρηναίου.

Ἔταξαν οἱ Ἀπόστολοι, μὴ δεῖν ἡμᾶς κρίνειν (Col. 2, 16) τινὰ ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει καὶ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων· πόθεν οὖν αὗται αἱ μάχαι· πόθεν τὰ σχίσματα· ἑορτάζομεν, ἀλλ' ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, (1 Kor. 5, 8) τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διαῤῥίπτοντες, καὶ τὰ ἐκτὸς τηροῦμεν, ἵνα τὰ κρείττονα, τὴν πίστιν καὶ ἀγάπην, ἀποβάλλωμεν. Ταύτας οὖν ἑορτὰς καὶ νηστείας ἀπαρέσκειν τῷ Κυρίῳ ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων ἠκούσαμεν.

Zu dem Bisherigen kommt endlich noch ein ſechstes Fragment aus dem Paläſtinenſiſchen Synodalſchreiben bei Euſebius a. a. O. V, 25. Die Biſchöfe zu Paläſtina, berichtet Euſebius, die wir kürzlich aufgezählt haben, Narciſſus und Theophilus, und mit ihnen Caſſius, Biſchof der Gemeinde zu Tyrus, und Klarus, Biſchof der Gemeinde in Ptolemais, und die mit ihnen Verſammelten geben (in ihrem Synodalſchreiben) weitläufig die Ueberlieferung über das Paſſa durch, welche ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων auf ſie gekommen ſei, und fügen gegen das Ende ihres Schreibens wörtlich Folgendes hinzu:

Fragment a.

Τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥᾳδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς· δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἥπερ καὶ ἡμεῖς· παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν.

4) Die Controverſe eine rituelle.

Hören wir dieſe authentiſchen Aktenſtücke, die hier vollſtändig vorliegen, über den Differenzpunkt der beiden katholiſchen Parteien, ſo iſt im Allgemeinen leicht zu ſehen, es handelt ſich zwiſchen ihnen nicht ſowohl um eine grundweſentliche dogmatiſche Differenz, als um eine außerweſentliche rituelle. Irenäus ſelbſt bezeugt dies in ſeinem erſten Fragment deutlich. Er fragt

den römischen Bischof: „warum er denn auf diese Cultdifferenz, auf den Tag, an welchem das Passafasten abgebrochen werden müsse, ein so hohes und ausschließliches Gewicht lege, daß er darauf selbst einen Friedensbruch zwischen den Katholikern gründe? Diese Differenz, der Endpunkt des Passafastens, welche zwischen Asien und dem Occident verhandelt werde, sei ja gar nicht die einzige Cultdifferenz in Betreff des Passafastens, die unter den Katholikern Statt finde; so sei auch über den vorbereitenden Anfangspunkt und die ganze Dauer desselben, über die Art, wie man dabei den Fasttag rechnen, ob man nur die Tagstunden oder auch die Nachtstunden als Faststunden zähle, kurz über das ganze εἶδος, die äußere Form des Passafastens eine ἀμφισβήτησις in der Kirche, eine Ungewißheit, ein Schwanken, und eben so gut, als Victor wegen einer Differenz in Betreff seines Endpunkts die Asiaten losreißen wolle, müßte man, wenn man einmal auf solche Aeußerlichkeiten so großes Gewicht legen wolle, auch wegen jener andern Verschiedenheiten in dem Gebrauch des Passafastens die Kirche Gottes zertrennen. Diese Verschiedenheit der Gebräuche sei ja schon alt, auf eine leicht erklärliche Weise seien auch ungenaue Gebräuche entstanden und durch die Pietät gegen das Ueberlieferte fortgepflanzt worden; da man ja aber im Glauben selbst eins sei, so diene jene Verschiedenheit der Gebräuche nur dazu, diese Einheit des Glaubens um so mehr in's Licht zu setzen und sei nach Irenäus drittem Fragment etwas Außerwesentliches, dem das Wesentlichste, die Einheit der Liebe und des Glaubens, nicht zum Opfer gebracht werden dürfe." Diese äußeren Verschiedenheiten an der Kirche, drückte später Augustin gleich schön und treffend aus, seien nichts Anders, als das vielfarbige Gebräm' an dem Purpurkleid der Königin. Man sieht hieraus, es handelte sich bei Victor und überall in diesem Streit zunächst nur περὶ ἡμέρας, um eine Terminbestimmung und zwar in Betreff des christlichen Passafestes.

Ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς, berichtet Eusebius, glaubten die Gemeinden von ganz Kleinasien müsse man die vierzehnte Luna παραφυλάττειν. Es bedarf keines Beweises, daß hier von dem christlichen Passa, nicht von dem Mosaischen die Rede ist, daß es sich also auch auf Seiten der Orientalen um die christliche Passafeier handelte. Und zwar um das christliche Passafest. Denn das Passa ist hier als ἑορτή, als Culttag, nicht als Culthandlung (Passamahlzeit) zu fassen. Eben so deutlich ist, daß es sich um einen gewissen heiligen Tag dieser christlichen Feier und zwar um denjenigen Tag handelte, welcher durch den Fastenschluß und

die Festcommunion, durch diese zwei Solennitäten, ausgezeichnet sein sollte. Die Asiaten, berichtet Eusebius aus den Synodalschreiben, meinten, beim christlichen Pascha müsse die ιδ' eingehalten werden (παραφυλάττεσθαι), ὡς δέον ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην — τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι; das παραφυλάττειν oder τηρεῖν der ιδ' besteht somit darin, daß die Asiaten sie zu dem Tag des Fastenschlusses machten; die Gemeinden der ganzen übrigen Oekumene aber, fährt Eusebius fort, hatten diese Weise nicht, sondern die noch jetzt (zu Eusebius Zeit) herrschende: daß es nicht angeht, an einem andern Tag als dem der Auferstehung unsers Heilandes das (Passa-)Fasten zu endigen. Die Occidentalen machten also nicht die ιδ', sondern den Ostertag zum Fastenschluß. Weiter wird als ein anderer Ausdruck für dieselbe Differenz gesetzt: „die Occidentalen haben das kirchliche Dogma alle einstimmig in ihren Briefen ausgeprägt, daß nie an einem andern Tage, als an der κυριακὴ das μυστήριον der Auferstehung Christi von den Todten begangen und an diesem Tag allein die Endigung der Passafasten gehalten werden solle;" μυστήριον ist Communion, [1] τὸ τῆς ἀναστάσ. τοῦ κυρίου μυστήριον ist die solenne Festcommunion, die nach den Begriffen der Occidentalen specifisch und unabtrennbar zum Osterfest gehörte, die Ostercommunion, oder die Osterfestivität, bestehend eben im Fastenschluß und der Festcommunion, wenn man so lieber will. Die ἐπιτέλεσις des Ostermysteriums und die ἐπίλυσις der Passafasten soll nur an der κυριακὴ und zwar nur an der κυριακὴ ἀναστάσιμος begangen werden. Man sieht, beide Akte sind sehr nahe verwandt: der eine ist der Schluß der Todesfeier,

[1] So sagt Sokrat. H. E. V, 22, daß die Gemeinden allenthalben allwöchentlich ἐν ἡμέρᾳ σαββάτων τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦσι und zwar nüchtern, während die ägyptischen Christen τῶν μυστηρίων nicht nach der allgemeinen Sitte μεταλαμβάνουσι· μετὰ γὰρ τὸ εὐωχηθῆναι καὶ παντοίων ἐδεσμάτων ἐμφορηθῆναι, περὶ ἑσπέραν προσφέροντες τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσι. Sozom. H. E. VII, 19. Πρὸς ἑσπέραν — ἱριστηκότες ἤδη μυστηρίων μετέχουσι. Constit. Ap. VIII, 14. Chrysost. in 1 Cor. Hom. 27. Theodoret. Fab. Haer. 1, 10 (sacramentum Tert. adv. Marc. 5, 8). Epiph. Haer. 42, 3, μυστήρια δὲ δῆθεν παρ' αὐτῷ (Marcion) ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὀρώντων· ὕδατι δὲ οὗτος ἐν τοῖς μυστηρίοις χρῆται. § 11. p. 344 ed. Paris. 1622, μετὰ τὸ δειπνῆσαι (ἀμνὸν) ἦκεν (Christus) ἐπὶ τὸ μυστήριον. Haer. 40, 2. 30, 16. Μυστήριον ist hienach der Name für die Sakramente und insbesondere für das Abendmahl, der besonders im vierten Jahrhundert — und wir haben es ja hier zunächst mit einem Bericht des Eusebius zu thun — üblich war. Man vergl. Heinichen Exc. III. zu Euseb. V. Const. S. 533 ff. und die Hauptstelle bei Epiph. Haer. 50, 1, von welcher unten die Rede sein wird; ἕτεροι δέ, heißt es dort von den Quartodecimanern, ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες, καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες.

der andere die Eröffnung der Auferstehungsfeier; sie sind Correlate. So wie die Festcommunion beginnt, so ist eben damit das Fasten geendigt. Die Communion ist Freudenakt, das Fasten Trauerakt. Wenn die Freude beginnt, hat die Trauer eben damit ihr Ende erreicht. Beide Akte, Communion und Fastenschluß, bedeuten daher ihrem innern Wesen nach dasselbe, und die Differenz beider katholischen Parteien dreht sich um die Frage: welches die ἡμέρα sein soll, auf welche diese heiligen Akte fallen. Den Einen, den Orientalen, ist die ιδ' dieser Tag, den Andern, den Occidentalen, ist es der Ostertag, die ἡμέρα ἀναστάσεως. Für die ἡμέρα ἀναστάσεως setzt Eusebius später die κυριακή, nach den Ausdrücken der Occidentalen, was voraussetzt, daß letzteren die ἡμέρα ἀναστάσεως stets eine κυριακή ist; der Tag der ἐπίλυσις νηστείας und ἐπιτέλεσις μυστηρίου ist daher dieser Seite stets die κυριακὴ ἀναστάσιμος.

Hieraus erhellt denn auch, wie die Ausdrücke und Angaben der Fragmente selbst zu verstehen sind. *Παρίσταται μὲν*, heißt es von Irenäus, *τὸ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ Κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον*, er stellt es fest, daß die Festcommunion, die zur Osterfeier gehört, nur am Sonntag (natürlich am Ostersonntag) gehalten werden solle; die κυριακὴ ἀναστάσιμος war ihm also der Tag der Festcommunion; daß sie ihm auch der Tag der ἐπίλυσις νηστείας gewesen, geht aus den folgenden Worten des Irenäus hervor, in welchen der zwischen den Streitenden verhandelten Differenz über die ἡμέρα, den Endpunkt des Fastens, die über den Anfang und die Dauer desselben an die Seite gesetzt wird. Betrifft doch, sagt Irenäus, die ἀμφισβήτησις nicht bloß die ἡμέρα, sondern auch τὸ εἶδος αὐτὸ τῆς νηστείας. Auch bei der ἡμέρα handelte es sich nach dieser Zusammenstellung um eine Fastenbestimmung, und nach Allem um die ἐπίλυσις νηστείας, den Endpunkt des Fastens. Nicht bloß der Tag der Beendigung, sagt nun Irenäus, was die Römer allein im Auge haben, sondern auch die ganze Gestalt, Begriff, Dauer, Art des (Passa-)Fastens überhaupt und der Umfang der Fasttage wird verschieden bestimmt. Sonach ist auch bei Irenäus die ἡμέρα, über welche man sich stritt, der Tag des Fastenschlusses und der Festcommunion.

Hienach sind auch die Ausdrücke des palästinensischen und kleinasiatischen Synodalschreibens zu verstehen. Wenn die Palästinenser im ersten Fragment sagen: wir feiern (ἄγομεν) den heiligen Tag συμφώνως καὶ ὁμοῦ mit den Alexandrinern, so ist darunter ein heiliger Passatag zu ver-

stehen, denn sie sagen das in einer Auseinandersetzung περὶ τοῦ πάσχα, wie vorher bemerkt wird; dieser heilige Tag aber kann nur der sein, an welchem die ἐπίλυσις νηστείας Statt findet, sie hielten ihn aber übereinstimmend und gleichzeitig mit Alexandrien, nach Zeit und Beziehung, also an demselben Tag und zwar in ausschließlicher Beziehung zur κυριακὴ ἀναστάσιμος, da sie (nach Euseb. V, 23) ganz auf Seiten des Occidents standen. Wenn sie ihre Observanz weiter so ausdrücken: δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἥπερ καὶ ἡμεῖς, so kann dazu nach dem Zusammenhang nur τὸ πάσχα und zwar nach dem Sinn, in welchem das Wort bei dieser Differenz überhaupt gebraucht wird, als christliches Passafest, supplirt werden, oder was zuletzt auf dasselbe hinausläuft, das μυστήριον τῆς ἀναστάσεως = die Ostercommunion, von welcher nach Euseb. V, 23 sämmtliche Synodalschreiben handelten, und das hienach die Alexandriner und Palästinenser am gleichen Tag, nämlich dem Ostersonntag, hielten.

In diesem Sinn ist daher auch das τηρεῖν bei Polykrates in seinem Synodalbrief zu nehmen. Wenn Polykrates in dem ersten Fragment sagt: ἡμεῖς ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, so hat er dabei nach seinem Contert sicher die ιδ΄ im Sinne; wir Asiaten, will er sagen, halten die ιδ΄ (welche ihr Römer für nichts achtet) nicht gering, uns ist sie ein wichtiger Tag, bedeutungsvoll für die christliche Feier; wir feiern sie daher — als was? und wie? — als den Tag des Fastenschlusses und der Festcommunion nach dem ganzen Zusammenhang. „So, fährt Polykrates fort, haben es alle unsere kleinasiatischen apostolischen und nachapostolischen Autoritäten gemacht; sie haben also ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ιδ΄ τοῦ πάσχα, auch meine bischöflichen Verwandten haben immer τὴν ἡμέραν ἤγαγον, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην. Man sagt, τηρεῖν heiße bloß observare halten; es heißt näher einen Tag als ἑορτὴ τηρεῖν, als einen Culttag, der mit irgend einer besondern Solennität zu begehen ist, und mit welcher hier? mit Fastenschluß nach dem Contert und mit der Festcommunion; als der Termin für diese Solennitäten war also die ιδ΄ in Asien stets gehalten worden. Beim zweiten Satz kann unter τὴν ἡμέραν entweder nach dem Contert die ιδ΄ verstanden werden, [1] und in die-

[1] In diesem Sinn ist beim vierten Fragment (dem b des Irenäus) das τηρεῖν und μὴ τηρεῖν zu verstehen. Ueberall ist dort hiezu nach dem Zusammenhang — es ist ja von einer frühern Verhandlung desselben Streites, der zwischen Victor und Polykrates obschwebte, also der ἡμέρα der christlichen Feier die

ſem Fall iſt der Nebenſatz ὅταν — ζύμην attributiv, „ſie feierten den Tag, an welchem die Juden den Sauerteig zu entfernen pflegten,“ d. h. die ιδ', und der Ausdruck iſt dann für das öfter wiederkehrende ἡμέρα τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τ. π. der Abwechslung wegen als eine andere klare Bezeichnung der ιδ' gebraucht; oder, wenn man unter τὴν ἡμέραν den Paſſatag verſtehen wollte, der mit Faſtenſchluß und Communion bezeichnet wurde, ſo wäre der Nebenſatz ὅταν — ζύμην in adverbialer Bedeutung als Surrogat für ein Adverbium der Zeit zu nehmen, gleich „ſie hielten den Tag des Faſtenſchluſſes an der ιδ'“. Worin beſtand hienach die Differenz? In einer Verſchiedenheit über den Tag des Faſtenſchluſſes und der Paſſacommunion. Die Aſiaten hielten Beides an der ιδ', die Occidentalen an der κυριακὴ ἀναστάσιμος.

In der That, ſchon nach dem Bisherigen kann man nicht glauben, daß es ſich bei dieſer Controverſe um eine judaiſtiſche oder ſpecifiſch-chriſtliche Feier gehandelt habe. Hier iſt nur von einem Feſt mit ſpecifiſch-chriſtlicher Bedeutung, von durchaus chriſtlichen Feſtakten, von Faſtenſchluß und Feſtcommunion die Rede; keine Spur weiſt darauf hin, daß dieſe Akte von den Orientalen in anderm Sinn genommen, ihnen eine andere Beziehung gegeben worden ſei, als von den Occidentalen, vielmehr iſt das Gegentheil ſtillſchweigend Prämiſſe der ganzen Darſtellung. Beide Theile ſtimmen hinſichtlich der chriſtlichen, durchaus neuteſtamentlichen Bedeutung des Feſtes, das auch Polykrates κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (alſo nicht κατὰ νόμον) hält, wie er's hält, ganz überein; die ganze Differenz bezieht ſich nur auf den Ort, wo der Grenzpfahl zwiſchen der Feſtfreude und Faſtentrauer eingeſchlagen, ob er an die ιδ' geheftet werden ſoll und mit ihr vor dem Oſterſonntag bald auf einen frühern, bald auf einen ſpätern Wochentag zu ſtehen kommen, oder ob er an die κυριακὴ ἀναστάσιμος geheftet werden und damit eine fixe Wochenſtellung haben ſoll. Zum Ueberfluß hat uns ein Hauptkirchenlehrer der Zeit noch geſagt, daß auch für ſein Bewußtſein und für das Bewußtſein ſolcher Zeitgenoſſen, welche noch das Weſentliche und Nothwendige in Glauben und Nachfolge von dem Unweſentlichen und blos Aeußer-

Rede — die ιδ' zu ſuppliren und das τηρεῖν in dieſem angegebenen Sinn zu nehmen. Polycarp konnte den Anicet nicht bewegen, zu τηρεῖν — nämlich die ιδ' — das frohe Feſt ſchon an ihr zu eröffnen, ohne Rückſicht auf den Wochencyclus, und Anicet den Polycarp nicht bewegen, μὴ τηρεῖν, nämlich die ιδ', ſomit bis zum Samſtag vor Oſtern zu faſten; und dennoch hielten damals beide hierin differirenden Theile, die τηροῦντες (τὴν ιδ') und die μὴ τηροῦντες (τὴν ιδ'), Frieden, eine Weitherzigkeit, die nun mit Victor aufgehört habe.

lichen zu unterscheiden und bei Einheit in jenem eine Verschiedenheit in diesem zu dulden vermochten, die ganze Differenz in die Kategorie unwesentlicher äußerer Cultverschiedenheiten fiel, und das unter der ausdrücklichen Bemerkung: die Asiaten, jene ὅλη ἐκκλησία θεοῦ, stehen mit den Occidentalen auf Einem gemeinschaftlichen, also specifisch-christlichen Glaubensgrunde. Gewiß, wäre der Tag, an welchen die Asiaten jene Festakte hefteten, nicht gerade die ιδ', ein alttestamentlicher Ritustag, man wäre auf diesen Urkundenkreis hin, ohne diesen äußerlichen Schein, nie auf den Gedanken gekommen, die orientalische Feier für eine judaistische zu halten.

5) Die inneren Motive der Ritusdifferenz.

Doch gehen wir, um das wahre Wesen dieser Controverse ganz zu erfassen, auf die inneren Motive jener, nun bestimmt ermittelten und faßbaren Ritusdifferenz ein. Um den Tag des Fastenschlusses und der Fastcommunion bei der christlichen Passafeier handelt es sich also. Den Occidentalen war dieser Tag die κυριακὴ ἀναστάσιμος; ihr allein und ausschließlich wurden jene Akte auf dieser Seite vindicirt; die Orientalen hefteten diese Akte an die ιδ', fix und unveränderlich, auf welchen Wochentag sie fallen mochte, sie achteten es nicht, wenn jene Akte so mit der ιδ' durch die ganze Woche vor Ostern hin- und herschwankten. Für die Occidentalen müssen jene Akte daher mit dem Ostersonntag in einer besonders engen unablösbaren Beziehung gestanden haben, für die Orientalen mit der ιδ'. Denn bei der bloßen Berufung auf die Ueberlieferung kann man hier nicht stehen bleiben; dieß heißt die Aufsuchung des wahren Grundes der Observanzen nur hinausschieben. Irgend einmal entstand sie ja doch, und im Augenblick der Entstehung, noch mehr wenn sie nach und nach sich bildete und festsetzte, hatte die Anknüpfung jener Akte an die beiderseitigen Tage, welche so bestimmt als Axiom auftritt, ihren vielleicht nicht sogleich deutlich bewußten, vielleicht aber auch nach Umständen gleich zu Anfang klar erkannten Grund. Und welches ist dieser?

Auf der Seite der Occidentalen ergibt er sich unschwer. Ihnen war die Auferstehung des Herrn der unvergeßliche, unendlich wichtige Tag, an welchem einst das Häuflein der Gläubigen von allen seinen Befürchtungen befreit und die Realität der Erlösung nach den schrecklichen Zweifeln und Finsternissen der Todestage für sie in das froheste Licht gesetzt worden war. Dieser Tag hatte den Jüngern eine Centnerlast abge-

nommen, er war der rechte Befreiungstag gewesen; der Gedächtnißtag der Auferstehung hatte daher für sie die größte Wichtigkeit, die froheste Bedeutung. Darum sollte an ihm das Fasten abgebrochen und die Festcommunion, ein Hauptakt der Freudenfeier, gehalten, er und kein anderer vor ihm sollte durch diese zwei Solennitäten als die eigentliche ἑορτὴ [1] ausgezeichnet werden; denn die der Auferstehung vorangehenden Tage waren für die Jünger einst Tage der tiefsten Betrübniß gewesen, die Zeit der Wegnahme des Bräutigams. Diese Tage sollten daher auch bei der Gedächtnißfeier, und insbesondere bei der jährlichen, durchaus diesen Charakter der Trauer an sich tragen und ein Abbild der Jüngergefühle in der Todeswoche sein. An keinem dieser Tage, sondern durchaus nur am Auferstehungstag, sollte daher das Passafasten geschlossen werden; die Woche vor Ostern war im Todesjahr eine Trauerwoche gewesen, sie sollte es auch in ihrer jährlichen mnemonischen Wiederholung sein. Hiezu kam der zweite Punkt: die ἀνάστασις war in der Urwoche auf einen Sonntag gefallen, der Sonntag hatte im Wochencyclus längst die Beziehung auf die Auferstehung als seine stehende Bedeutung bekommen, er war daher mit der ἀνάστασις schon durch uralten Brauch unabtrennbar verwachsen und auch bei der Feststellung der Jahresfeier jener letzten Ereignisse im Leben Jesu durfte nun und konnte dieses Band nicht mehr gelöst werden.

Stand aber diese Beziehung zwischen der κυριακὴ und der ἀνάστασις fest, als eine Norm, die auch für die Jahresfeier maßgebend war, so lag hierin ein Princip, ein fester Punkt, von welchem aus sich die Passafeier der Occidentalen weiter eigenthümlich formen mußte. Hiemit war vor Allem die Art gegeben, wie sie ihre Passafeier an die ιδ΄ knüpften. Mußte der Auferstehungstag durchaus eine κυριακὴ sein, so konnte dies nicht anders geschehen, als so, daß vor Allem dem Ostertag seine Stelle angewiesen, dazu der nächste dem Nisan-Vollmond (der ιδ΄) folgende Sonntag gemacht wurde, und fiel dieser Vollmond selber auf einen Sonntag, so mußte auch in diesem Fall erst der nächste Sonntag Ostern sein, weil nach dem Vorigen für die Occidentalen Ostern und κυριακὴ ein Freudentag, die ιδ΄ aber ein Theil ihrer Todes- und Trauerfeier war, somit die Bedeutung beider Tage im Widerspruch mit ein-

[1] Ἑορτὴ ist vorzugsweise frohes Fest. So sagen die Apost. Const. V, 18 von den Passatagen: ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους, ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς; V, 19 ἀποστεύετε εὐφραινόμενοι καὶ ἑορτάζοντες (am Ostersonntag); V, 20 εὐφράνθῆναι γὰρ δεῖ ἐν αὐταῖς (an allen ἑορταῖς des Herrn) ἀλλ' οὐ πενθῆσαι.

ander stand. Die ἡμέρα ἀνάστασιμος war hienach wie in der Urwoche der erste Sonntag nach der ιδ΄, und hiedurch ein Theil der Identität der Jahresfeier mit der Urwoche in Absicht auf die äußere Gestalt ihrer Tage und Ereignisse bewirkt. Hiermit war weiter gegeben: die ganze Woche vor dieser κυριακὴ ἀναστάσιμος hatte die Bedeutung der Todeswoche, ganz wie im Todesjahr des Herrn. Da die ιδ΄ durch alle Tage dieser Woche hin- und herschwankte, so konnte nicht die ιδ΄, auf welche der Tod Jesu in der Urwoche gefallen war, als Normaltag des Todes festgehalten werden, weil sonst in dem einen Jahr der Mittwoch, im andern ein Dienstag u. s. w. als Todestag hätte gefeiert werden müssen, was dem Ordnungsgeist der Occidentalen nicht zusagen konnte. Man feierte daher die ganze Woche, in deren Verlauf die ιδ΄ eintrat, als Todesfeier, somit hatte man auch die ιδ΄ gewiß unter seinen Todestagen; als den eigentlichen Gedächtnißtag des Todes Jesu hielt man aber, von Ostern aus gerechnet, den dritten Tag vorher, also den Freitag fest, und nahm zum Halt dafür: daß auch in der Urwoche dieser Wochentag der Todestermin gewesen war. Auf's Neue hatte man damit die Jahresfeier der Urwoche verähnlicht und einen stabilen, mit dem Wochentag der Urwoche identischen Gedächtnißtag des Todes gewonnen, in welchem sich die Trauerbedeutung der ganzen Todeswoche concentrirte. Hiemit aber ist nun die ganze Eigenthümlichkeit der abendländischen Observanz vollständig gegeben und erklärt. Durchaus Ostern — und zwar die κυριακὴ ἀναστάσιμος — mußte der Tag sein, an welchem, mit Ausschluß der vorangehenden Tage, das Passafasten beendigt und die Festcommunion gehalten wurde, die daher als die vom Auferstehungsfest unzertrennliche Communion, τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον, bezeichnet wird. Hierin lag zugleich ein scharfer Gegensatz zwischen der Todes- und Auferstehungsfeier. Jene war eine reine Trauer- und Fastenfeier, diese ein reines Freudenfest, von dessen Anbruch an bis zur Pentecoste nicht mehr gefastet wurde, während der ganzen Zeit, in welcher der Auferstandene sich manifestirt, sofort zur Herrlichkeit erhoben und den heiligen Geist über seine Jünger ausgegossen hatte.

Ist dies, wie sich im Folgenden noch mehr bestätigen wird, die richtige Auffassung der occidentalen Passaobservanz, so ergibt sich hieraus auch die richtige Bedeutung und das innere Wesen der orientalen. Auch den Asiaten war die ἡμέρα ἀναστάσεως ohne Zweifel gleichfalls ein Sonntag. Denn den christlichen Wochencyclus hatten unzweifelhaft auch sie und konnten ihn auch bei Gestaltung ihrer Jahresfeier nicht so ganz auf die Seite

setzen, daß sie sogar das Auferstehungsfest vom Sonntag hinweg auf einen Wochentag verlegt hätten. Auch ihnen war die κυριακὴ ein bedeutungsvoller Tag und Melito schrieb über denselben eine eigene Schrift. Der Canon ihrer Gegner und die Art, wie sie ihn ausdrücken, bestätigt ganz deutlich diese Annahme. Nicht von der ἑορτὴ ἀναστάσεως, sagen die Occidentalen, ihren Gegensatz gegen die Asiaten zusammenfassend, sie müsse durchaus am Sonntag gehalten werden, sondern nur von dem μυστήριον ἀναστάσεως, nicht von dem Osterfest also, sondern nur von der Ostercommunion. Nicht das Osterfest demnach hatten die Orientalen auf einen Werktag verrückt, sondern nur die Ostercommunion. Hätten sie jenes gethan, so wäre das als ein noch wichtigerer Hauptdifferenzpunkt von den Occidentalen noch über den von ihnen angegebenen und obenan gestellt worden. Damit wäre ja das in der Urgeschichte und im Wochencyclus so festgeschlungene Band zwischen κυριακὴ und ἀνάστασις auf eine für die Occidentalen schlechthin unerträgliche Weise zerrissen worden. Somit waren beiderlei Katholiker unter sich eins in Absicht auf den Termin des Osterfestes, sie knüpften es im Allgemeinen auf gleiche Weise an die ιδ΄ an. Dagegen lag ihre erste Verschiedenheit gleich in der Art der Osterfeier. Den Orientalen war der Ostersonntag nicht selbst Fastenschluß und Communiontag. Und warum nicht? Aus keinem andern Grund, als weil ihnen diese beiden Akte viel mehr von der ιδ΄ unzertrennlich, die Prärogative der ιδ΄ schienen, als die der κυριακὴ ἀναστάσιμος, und das so unzertrennlich, daß sie der ιδ΄ verbleiben sollten, auf welchen Wochentag sie auch fallen möchte. Nicht die κυριακὴ ἀναστ. also, wenn wir uns an die entwickelte Bedeutung jener beiden Solennitäten erinnern, war ihnen der erste frohe Tag der christlichen Feier, sie kannten einen andern Tag unter den ihr vorangehenden, welcher für sie bereits eine solche Wichtigkeit und eine so frohe Bedeutung hatte, daß er im Stand war, der Dignität des Ostersonntags die Wage zu halten, daß sie keinen Anstand nehmen, ihm jenes Vorrecht vor dieser zuzuerkennen. Welches kann die hohe Bedeutung sein, durch welche ihnen dieser Tag so hoch stand, sogar in gewisser Beziehung über der κυρ. ἀναστάσιμος? Dem ganzen Zusammenhang nach muß es eine christliche Bedeutung sein, welche dieser Tag für sie hatte: κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sagt Polykrates, feiern wir die ιδ΄ τοῦ πάσχα, also nicht κατὰ νόμον. Es ist nicht seine jüdische Ritusbedeutung, nicht sein Mosaisches Vorgeschriebensein im Gesetz, warum er den Asiaten so wichtig ist; seine Wichtigkeit

ruht für sie in der christlichen Urgeschichte; was ihm diese Bedeutung gibt, ist die neutestamentliche Heilsthatsache, die an ihm einst geschehen war. Die ἀνάστασις war den Occidentalen das frohe Ereigniß, um dessen willen sie die beiden Freudenakte der Passazeit ihrer κυριακὴ ἀναστ. vindicirten. Welches andere Ereigniß konnte sich mit diesem an Bedeutung irgendwie messen, daß um seinetwillen die ιδ΄ den Orientalen dieser Prärogative vor dem Osterfest werth erschien, wenn es nicht das in den ersten Apostelpredigten stets der ἀνάστασις zur Seite Gestellte ist, Act. II, 23. 24. Rom. IV, 25, der Tod Jesu? Nirgends wird die Abendmahlseinsetzung, deren eigentliches Wesen, so fern sie als mnemonische Handlung betrachtet wird, eben das καταγγέλλειν dieses θάνατος ist, aller ihrer Wichtigkeit ungeachtet, als Grundstein der Erlösung jenen beiden Hauptereignissen an die Seite gestellt. Was drang denn die Asiaten, mit ihrer Festfreude dem Ostertag voranzueilen und die Grenzpfähle derselben schon weit in die Todeswoche hinein zu tragen? Vor den Todestag selbst konnte man sie doch nicht verlegen; denn die Kreuzigung des Herrn, sein Wirken selbst blieb doch auch für sie immer noch ein Ereigniß der Trauer, das die Gläubigen mit Schmerz erfüllen mußte. Es bleibt daher schon hier nichts anders übrig, als die Annahme: der Tod Jesu ist die Heilsthatsache, welche der ιδ΄ ihre Bedeutung gab, und erst mit dem Moment des erfolgten Todes begann für sie die Festfreude der Passazeit, Fastenschluß und Festcommunion.

Daß den Orientalen die ιδ΄ der Todestag Jesu war, das wird denn auch durch bestimmte Hinweisungen bestätigt, welche in dem Eusebianischen Bericht wie in den Fragmenten selbst vorliegen. Schon der im zweiten Jahrhundert übliche Begriff des Passafestes spricht dafür. An der ιδ΄ feierten die Orientalen das Passafest, einen Haupttag der Passafeier, das πάσχα σωτήριον; in dem πάσχα σωτήριον lagen nun selbst wieder verschiedene Beziehungen. Welche von diesen feierte der eine und andere Theil an seinem Hauptpassatag? Es sind nur zwei Möglichkeiten gegeben: entweder Tod oder Auferstehung Jesu, denn nur diese zwei Momente, nicht aber das des letzten Passamahls liegen in dem Collectivnamen des πάσχα nach der Bedeutung desselben, die er in diesem Zusammenhang hat. Das πάσχα ist hier nach dem ganzen Sprachgebrauch der beiden Theile und den deutlichen Andeutungen des Palästinensischen Schreibens nicht eine Culthandlung, sondern ein Festtag, eine ἡμέρα ἁγία, das christliche Passa-

fest. In dieser Bedeutung ist das Wort ein Collectivname, der die Feier jener wichtigen Heilsthatsachen bezeichnet, welche während der sieben Tage des Mosaischen Passafestes im Todesjahr Jesu geschehen waren. Diese Ereignisse zusammen bildeten den Gegenstand der christlichen Passafeier, die sich nun der Mosaischen christlicher Seits an die Seite und gegenüber stellte; für sie lag bei der nahen Verwandtschaft zwischen Typus und Erfüllung und der Verknüpfung ihrer jährlichen Wiederkehr mit der des jüdischen Passafestes keine Benennung näher, als die des christlichen *πάσχα*, des auf den Heiland und das Heil, das er gebracht, bezüglichen *πάσχα σωτήριον*. Wie die christliche Pentecoste, von den beiden ältesten Jahresfesten der Kirche das zweite, ihren Namen von der jüdischen Feier hat, mit der die Heilsthatsache, auf die sie sich bezieht, der christlichen Urgeschichte zufolge zusammengefallen war, so bekam das christliche Passa seinen Namen von der jüdischen Feier, auf deren Tage seine Heilsthatsachen gefallen waren und die hinfort das jüdische Analogon blieb, welchem die christliche Feier zur Seite stand und an welches sie auch in Absicht auf ihre Begehungszeit fortwährend sich anlehnte.

Und welche Thatsachen waren es, an die man bei jenem Collectivnamen des christlichen Passa besonders dachte, die als der Culminationspunkt der Feier erschienen? Man müßte schon aus der Bedeutung der noch früheren Wochenfeste, in denen sich alsbald die wichtigsten Heilsthatsachen des apostolischen Glaubens und *κήρυγμα* abdrückten, vermuthen, daß es neben der Auferstehung des Herrn vorzugsweise sein Tod und nicht sein Abschiedsmahl war, was den Festgegenstand der großen Woche bildete, wenn es auch nicht ausdrücklich mit Zeugnissen belegt werden könnte. Das waren die beiden Momente der christlichen Passafeier, welche später als gleichberechtigte Theile, als *πάσχα σταυρώσιμον* und *πάσχα ἀναστάσιμον*, in's Bewußtsein der Kirche traten, nachdem sie lange zuvor während der Passastreitigkeiten in dem Passanamen zusammengedacht worden waren. Nicht nur in Constantin's Schreiben, Euseb. vit Const. III, 18, sondern schon bei Origenes und Tertullian treten sie vollkommen deutlich hervor. Constantin sagt a. a. O. von der *ἁγιωτάτη τοῦ πάσχα ἡμέρα — παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας* und nennt diesen Tag zugleich *τὴν τῆς ἐλευθερίας ἡμετέρας ἡμέραν, τουτέστι τὴν τοῦ ἁγιωτάτου πάθους*, eine deutliche Hinweisung auf die Auferstehung und Kreuzigung Jesu, als die zwei Momente der christlichen Passafeier. Origenes nimmt die christlichen Feste gegen die Angriffe des Celsus

in Schutz (contra Cels. VIII, 22); er zählt dort die zu seiner Zeit bestehenden christlichen Feste auf und nennt erst die Wochenfeste αἱ παρ' ἡμῖν κυριακαὶ ἢ παρασκευαὶ, die Sonntage und Freitage, sodann die Jahresfeste τὸ πάσχα und ἡ πεντηκοστὴ, wo πάσχα in diesem Zusammenhang parallel mit den andern Tagen selbst ein Festtag, nicht ein Festakt (wie Passaopfer oder Passaessen im alt- oder neutestamentlichen Sinn) ist. Sofort entwickelt Origenes die Bedeutung dieser Feste und trägt sie als ewige Momente auf das innere pneumatische Leben des vollkommenen, pneumatischen, gnostischen Christen über. Der τέλειος, sagt er, ἀεὶ ἄγει ἡμέρας κυριακὰς, denn die Worte, die Thaten, die Gedanken des Logos, des Κύριος sind sein beständiges Geschäft (die Bedeutung der κυριακὴ); ebenso ἀεὶ ἄγει τὰς παρασκευὰς, denn stets bereitet er sich zum wahrhaftigen Leben, enthält sich der Lebensgenüsse, welche die Menge täuschen, gibt nicht dem Fleischeswillen Nahrung, sondern schlägt und zähmt seinen Leib (die Bedeutung der παρασκευὴ). Ebenso, wer erkannt hat, daß unser Passalamm für uns geopfert worden ist, Christus, und daß man feiern muß essend von dem Fleisch des Logos (schon hier die zwei Pole der christlichen Passafeier angedeutet, der Todestag Jesu und die Festcommunion, welche zu Alexandien am Ostersonntag gehalten wurde), der feiert immer τὸ πάσχα, die διαβατήρια, indem er stets mit den Gedanken, wie in allem Wort und Werk von dem Irdischen zu Gott, διαβαίνει — und ἐπὶ τὴν αὐτοῦ πόλιν σπεύδει (wieder ein Anklang an jene zwei Momente der christlichen Passafeier, den Versöhnungstag und den Auferstehungstag). Das letztere Moment wird nun in der Anknüpfung der Pentecoste an das Passafest noch besonders und stark hervorgehoben. „Zudem, fährt Origenes fort, wer mit Wahrheit sagen kann: wir sind mit Christo auferstanden, Christus hat uns auferweckt und mit sich in's Himmlische versetzt (wer also das Passa recht pneumatisch hält), der feiert dann auch stets Pfingsten, besonders wenn er, wie der Apostel Jesu, in den Söller steigt und dem Anflehen und Anbeten Gottes obliegt, um jenes gewaltigen Geisteswehens würdig zu werden, das vom Himmel daherfährt und mit Gewalt die Bosheit in den Menschen sammt ihren Früchten verschwinden macht, würdig aber auch eines Antheils an den Feuerzungen von Gott (Bedeutung der Pentecoste). Man sieht, Origenes hat in diesem allegorischen Festkatalog die Bedeutung und die Art der Feier hervorgehoben, mit welcher die christlichen Feste bezeichnet waren, Beides in specifisch-christlichem Sinn, und die Hauptpunkte, die

unter dem Collectivnamen Paſſa begriffen wurden, ſind der Opfertod Jeſu einer- und ſeine Auferſtehung andererſeits.

Einen ähnlichen Feſtkatalog bietet uns Tertullian in ſeiner Schutzſchrift für die montaniſtiſchen Faſtengebote; ihm iſt das chriſtliche Paſſa vorherrſchend Todesfeier, beſtehend in mehrtägigem Faſten; de jejunio c. 14 zählt er die chriſtlichen Jahresfeſte und ſodann die Wochenfeſte ſammt der Art ihrer Feier auf, Paſſa und Pentecoſte, die quarta und sexta sabbati, Mittwoch und Freitag als Tage der Stationen, den letztern Tag, die Paraskeue, zugleich als Tag der ſtrengern Asceſe, des jejunium, dem die Römer bei anhaltendem Faſten auch den Sabbat noch beifügen [1] (wiewohl der Sabbat nach Tertullians Meinung, c. 15, nur in der Paſſawoche mit Faſten zugebracht werden ſollte). Wenn ihm nun das Paſſa eine längere Feier iſt (jej. c. 14 sabbatum in Pascha), deren Bedeutung ihm aber in Einem Tage culminirt und zwar in einem Faſttage (die Pascha, quo communis et quasi publica jejunii religio est, de Oratione c. 14), welcher Geſichtspunkt kann ihm bei ſeiner Anſchauungsweiſe der chriſtlichen Paſſafeier mehr vorgeſchwebt haben, als der einer Todesfeier Jeſu? Das ſind ihm die Tage, welche man auch in der römiſchen Kirche als ausgemachte Faſttage betrachtete (in evangelio determinatos Matth. 9, 15), weil in ihnen der Bräutigam hinweggenommen worden ſei (de jejun. c. 2). Daneben führt Tertullian Orat. c. 17 neben dem spatium Pentecostes den dies dominicus Resurrectionis als frohe Feſtzeit auf. Aber immer iſt es nicht das Paſſa-Abendmahl, ſondern der Tod Jeſu, der neben dem im Occident zugleich zur Paſſafeier als deren froher Abſchluß gerechneten Oſterfeſt als das andere Hauptmoment hervortritt; und ſelbſt von der Laodiceerpartei iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſie am Abend der ιδ' den Tod Jeſu zugleich mitfeierte, da jener Schlußabend mit dem Eröffnungsabend der ιε — des Todestages Jeſu nach ihrer Chronologie — zuſammenfloß; denn ihre ganze Argumentation geht nicht dahin: der Tod Jeſu ſolle nicht an der ιδ' mitgefeiert werden, ſondern nur dahin, das Abſchiedsmahl Jeſu ſei mit dem jüdiſchen Paſſamahl auf denſelben Abend gefallen, daher letzteres zugleich ein Paſſamahl geweſen ſei, alſo auch die Feier der ιδ' zugleich die Bedeutung und Form des jüdiſchen Ritus haben müſſe, der auch für die Chriſten durch den Vorgang des Herrn ſanctionirt worden ſei.

Tod und Auferſtehung ſpringen hienach als die Hauptpunkte

[1] Quanquam vos etiam sabbatum (sc. dicatis jejunio); am Tag der statio wurde Abends wie ſonſt gegeſſen, am Faſttag nicht.

in dem christlichen Passa hervor, nirgends wird diesen bei den Katholikern das Abschiedsmahl als ein gleich wichtiges Object der Passafeier an die Seite gestellt, der Natur der Sache gemäß. Vielmehr tritt die Abendmahlsfeier Jesu, die erst spät bei den Katholikern der Gegenstand eines besondern Feiertags wurde, gegen jene zwei Grundsäulen des Erlösungswerkes nicht nur ganz zurück, sondern sie kommt hier nur, bei deren Wiederholung, als Culthandlung vor, als eine Solennität, mit der man den Haupttag des Festes auszeichnete. Wenn nun die Palästinenser sagen: sie feiern die ἁγία ἡμέρα, den Hauptpassatag, gleichzeitig und einstimmig mit den Alexandrinern und diese halten es (das Passa oder die solenne Festcommunion, beides fällt zusammen, da die letztere eben die Auszeichnung des Hauptfesttages ist) τῇ ἀντῇ ἡμέρᾳ wie sie, nämlich an der κυριακὴ ἀναστάσιμος, so kann das nichts Anderes bedeuten als: ihnen sei das wahre frohe Festmoment im Passa die Auferstehung, und deren Gedächtnißtag daher ausschließlich Fastenschluß und Abendmahlstag.

Auch bei den Orientalen handelt es sich nun, wie wir oben sahen, um den Termin des christlichen Passa und zwar des frohen Hauptpassatags. Der Begriff des Passa ist in der ganzen Darstellung der Differenz für beide Theile derselbe, und keine Spur in ihr weist darauf hin, daß bei dem Ritus der Orientalen ein anderer Sinn von πάσχα zu suppliren sei. Auch für sie ist πάσχα hier nicht ein Mahl, eine Culthandlung, sondern ein Festtag; wenn z. B. die Palästinenser von sich sagen: sie feiern die ἁγία ἡμέρα gleichzeitig und übereinstimmend mit Alexandrien, so kann man nicht anders denken, als es liege darin zugleich, daß die Asiaten dagegen dasselbe Passa nicht gleichzeitig und nicht übereinstimmend mit ihnen begehen. Wie nämlich hier der Hauptfesttag des Passa die κυριακὴ ἀναστάσιμος sei, so den Asiaten die ιδ΄ selbst. Diese konnte ihnen aber Passatag in dem gebrauchten Sinn des Wortes als Festtag nur sein, so fern sie eine der beiden Beziehungen der Passafeier repräsentirt; da sie nun die Auferstehung an der ιδ΄ unmöglich gefeiert haben können, so bleibt nur die Bedeutung des Todes Jesu übrig und die ιδ΄ muß den Asiaten die ἡμέρα σταυρώσιμος gewesen sein. Die Kreuzigung und das Sterben des Herrn, das zweite Hauptmoment der Passafeier, war es also, dessen Gedächtnißtag sie schon durch den Fastenschluß und die solenne Passacommunion ausgezeichnet und diese nicht erst bis Ostern verschoben wissen wollten. Die ιδ΄ muß den Asiaten der Todestag Jesu gewesen sein, weil sie an ihr das christliche Passafest begingen, in welchem nur die zwei Hauptmomente Tod und Auferstehung des Herrn liegen.

Wie aus dem der Darstellung der Synodalschreiben zu Grund liegenden Begriff des Passa, so erhellt dasselbe andererseits aus der jüdischen Bedeutung der ιδ' selbst. Die ιδ' soll bei der christlichen Passafeier als der frohe Haupttag streng eingehalten werden. Die ιδ', sagt Polykrates, haben meine Vorfahren alle wie die Apostel gehalten, τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα. An diesem jüdischen Ritustag feierten die Asiaten ihr christliches Fest. Warum banden sie es aber so streng gerade an jenen Tag? Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sagt Polykrates, also nicht κατὰ νόμον, nicht deßwegen, weil sie im Mosaischen Gesetz als Festtag verordnet war, sondern um der Bedeutung willen, die sie im εὐαγγέλιον, in der christlichen Urgeschichte hatte, oder um der Heilsthatsache willen, die im Todesjahr des Herrn auf sie gefallen war. Welche dies nach Polykrates Ansicht war, das deutet jenes τεσσαρεσκ. τοῦ πάσχα an. Der vierzehnte Nisan war der Tag des Passaopfers. Die dem letztern entsprechende Thatsache in der Passionsgeschichte Jesu wird es demnach sein, was den katholischen Quartodecimanern von 190 die urgeschichtliche Bedeutung der ιδ' ausmacht, somit das Opfer Jesu als des wahren Passalamms am Kreuz, nicht das Passa-Abendmahl des Herrn, wenn doch Eusebius in seinem Bericht über die orientale Festpraxis ausdrücklich hervorhebt (V, 23): ihr froher Hauptfesttag sei der Tag gewesen ἐν ᾗ θύειν (nicht φαγεῖν) τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο. Also die Opferbedeutung der ιδ' war der Grund, warum sie ihren analogen christlichen Passatag gerade an ihr feierten und zwar die neutestamentliche; die Kreuzigung muß durchaus für sie die christliche Bedeutung des vierzehnten Nisan gewesen sein. — Schon hieraus, aus den Urkunden von 190 selbst, erhellt somit an sich wieder, daß bei dem asiatischen τηρεῖν der vierzehnten Luna durchaus die Voraussetzung zu Grund liegt, dieser Tag sei der Todestag Jesu; daß die beiderseitigen Katholiker daher in der Chronologie der Leidenswoche vollkommen harmonirten, wenn es uns auch nicht schon aus der Erörterung des Streites von 170 und dem Nachweis gewiß geworden wäre, daß Apolinaris, der Asiate, der beredte Lobredner der ιδ', als des Todestages Jesu, ganz auf Seiten der allgemeinen Kirche Asiens gestanden habe. Steht aber dies fest, so haben wir eben damit den Schlüssel zu ihrem ganzen Passaritus.

1) Der Todestag Jesu also war es, dem sie, dem Auferstehungstag gegenüber, die Prärogative zuerkannten, daß an ihm die Fasten geschlossen, die solenne Festcommunion gehalten werden solle. Wie konnte ihnen aber, fragt

man billig, der Todestag des Herrn eine frohe Bedeutung haben, an welchem doch die Sonne ihren Schein verloren und der Himmel selbst sein Angesicht mit einem Trauerflor bedeckt hatte? Die Orientalen feierten die ιδ', sagt Gieseler (Kirchengeschichte I, S. 241, 4. Aufl.), konnten es aber wohl nur mit Fasten. Hierin liegt etwas sehr Richtiges. Bis zum Eintritt des Todes war das Leiden des Herrn ein schmerzliches Trauerereigniß, das, auch von einem allgemeinern Standpunkt aus betrachtet, den Gläubigen auf seine Sündhaftigkeit hinweist, in deren Gefühl er sich im Aufblick zu Dem versenken soll, der für die Sünden der Welt am Kreuze starb, ein Gang, auf welchem die Gläubigen ihren Herrn nur mit einem schmerzlich bewegten persönlichen Mitgefühl begleiten konnten. Aber mit dem Moment des Todes war das Leiden des Herrn geschlossen, das große Werk der Versöhnung vollbracht, die ewige Erlösung gestiftet und die Verklärung Christi hatte begonnen, wenn das Alles gleich nicht schon in der Urwoche von jenem Moment an für das Bewußtsein der Jünger offenbar geworden war. Mit dem Augenblick des vollbrachten Erlösungswerkes, mit Nachmittag 3 Uhr, dem ohnehin gewöhnlichen Ende des Fasttages, oder spätestens mit dem Schluß der Grablegung sollte am Todestag des Herrn die Trauer abgebrochen, die Freude, und zwar mit dem Hauptakt der Feier, der solennen Communion, eröffnet werden.

2) Dieser Todestag des Herrn aber war für die Asiaten mit der ιδ' selbst unauflöslich und eben so fest verbunden, als für die Occidentalen die ἀναστάσιμος ἡμέρα mit der κυριακή, und schon das Bisherige gibt den genügenden Aufschluß darüber. Auf die ιδ' war in der Urwoche der Tod Jesu gefallen, und nicht zufälliger Weise gerade auf diesen Tag; sie war nach ihrer alttestamentlichen Bedeutung der Tag des Passaopfers, das an ihr von Nachmittags 3 Uhr an geschlachtet wurde, und gerade um diese Zeit war an diesem typischen Tag das wesentliche Passalamm Christus geopfert worden. Das war für die Asiaten kein zufälliges Zusammentreffen, sondern eine sinnvolle Ordnung Gottes, die eben so den Zusammenhang des N. Ts. mit dem A. als seine Superiorität über das letztere veranschaulichte. Typus und Erfüllung waren hier zusammengefallen, der alttestamentliche Passaopfertag und der Todestag Jesu; dieses Band zwischen beiden Tagen hatte Gott selbst geknüpft, es war ein Theil seiner Religionsökonomie, eine Norm für die christliche Jahresfeier, die in der Urwoche selbst lag. An keinem andern Tag sollte daher die Jahresfeier des Todes Jesu

gehalten werden, als an dem jüdischen Ritustag des Passaopfers. Weit wichtiger als seine Congruenz mit dem Freitag erschien ihnen diese sinnvolle Congruenz mit dem jüdischen Monats- und Ritustag; ausschließlich an ihm sollte daher der Tod Jesu gefeiert und somit auch an ihm, nach dem Vorigen, Nachmittags 3 Uhr das Fasten abgebrochen und die Festcommunion begonnen werden. Da aber dieser Fastenschluß auf der Auffassung des Todes als des Moments der beginnenden Verklärung Jesu und der vollbrachten Versöhnung beruht, so läßt es sich nicht denken, daß die Orientalen (wie Mosheim a. a. O. S. 442 meint) sofort das Fasten wieder aufgenommen und am Ostertag neu beendigt hätten, sondern auch die asiatische ἐπίλυσις νηστείας ist der Schluß des gesammten Passafastens, nach dem man nicht mehr zur Trauer zurückkehrte, vielmehr mit dem man nun in die bis Pfingsten dauernde Zeit der Erlösungsfreude eingetreten war. Man vergl., was Tertullian de Coron. mil. c. 3 de Idololatr. c. 14 de jejun. c. 14 über das spatium Pentecostes sagt.[1] Ist das Bisherige richtig, so hatte die asiatische Passafeier zwei Haltpunkte: einen festen und einen beweglichen. Ihr Auferstehungsfest war stets eine κυριακή, die erste nach der ιδ', sie hatte also eine fixe Stellung. Ihr Todesfest war stets die ιδ' selbst und mit dieser beweglich, so fern letztere durch alle Tage der Woche schwankte, d. h. alljährlich auf einen andern Wochentag fiel; der eine Pol ihrer Feier war an einen festen, der andere an einen Wandeltag angeheftet. Hievon war die weitere nothwendige Folge: daß die Physiognomie ihrer Todesfeier beständig wechselte, während die der Occidentalen immer dieselbe blieb. Diese war eine Wochenfeier, von dem Osterſonntag aus fixirt, die in dem dritten Tag vor Ostern, also dem Freitag, als eigentlichem Todestag im engern Sinn culminirte; jene war eine Tagesfeier, die, an die ιδ' geknüpft, mit dieser bald auf Montag, bald auf Samstag u. s. w. fiel. In gleichem Maße wurde das Intervall zwischen dem Gedächtnißtag des Todes und dem der Auferstehung bald kleiner, bald um mehrere Tage größer, als es in der Urwoche gewesen war, die Trauerzeit der großen Woche bald fast bis zu Ostern verlängert, bald, wenn die ιδ' auf den Montag fiel, um sechs Tage verkürzt.

Die Festwoche vor Ostern war bei den Occidentalen ein stabiles Abbild der Urwoche sowohl nach der Bedeutung ihrer Tage, als nach dem Ton der Empfindungen im Jüngerkreise; bei

[1] Auch Rettberg a. a. O. S. 93 stimmt dieser Annahme gegen Mosheim bei.

den Asiaten war sie bald ein der Normalwoche ähnliches, auch äußerlich getreues, bald ein ihr ziemlich unähnliches Nachbild. Der scharfe Contrast, welcher bei der römischen Observanz zwischen der Osterfeier und der ihr vorangehenden Todesfeier (Wochenfeier) hinsichtlich ihres Gefühlscharakters gezogen war, daß die eine reine Trauer, die andere lauter Freude athmete, fehlt bei den Asiaten; auch die Woche vor Ostern war schon theilweise, hie und da beinahe ganz, Freudenfeier; die Festfreude hatte ihre Grenzen bis an den Moment des Todes, und mit der ιδ', an welche dessen Gedächtniß geheftet war, oft bis zum Montag vor Ostern vorgesteckt.

Ist dies der Sinn der asiatischen ιδ'-Feier, so konnte Polykrates mit Recht versichern, sie feiern den vierzehnten Nisan κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, in Uebereinstimmung mit der christlichen Urgeschichte, die ja die Richtschnur des Glaubens (und somit **a majori ad minus** auch der Cultordnung) sei; er thue es in Uebereinstimmung nicht nur mit der ganzen apostolischen und bischöflichen Tradition seiner Kirche, sondern auch mit der πᾶσα ἁγία γραφή; er habe alle heiligen Schriften (und warum sollten dies nur die alttestamentlichen gewesen sein, da man doch schon um 170 auch die neutestamentlichen als Zeugen, und gewiß als heilige, aufgerufen hatte?) durchgegangen und finde in ihnen nichts, was der asiatischen Observanz entgegen sei; denn nach den alttestamentlichen Quellen war allerdings die ιδ' der Tag der Opferung des typischen Lammes, und nach denjenigen neutestamentlichen Schriften, die in Asien vorzüglich im Ansehen und Gebrauch standen, wie das Johanneische Evangelium, war die ιδ' der Tag der Opferung am Kreuz gewesen und die Synoptiker schienen nach Johannes erklärt werden zu können; somit glaubte er sich und seine Vorgänger im vollkommensten Recht, wenn sie den Tod Jesu stets an der ιδ' begingen, an ihr also auch das Fasten schloßen und die Festcommunion hielten.

Worin bestand nach diesem Allen das Wesen der Differenz zwischen beiden Theilen? Beide feiern dasselbe christliche Fest; beiden besteht dieses Fest aus denselben Momenten, Tod und Auferstehung des Herrn; beide stehen auf demselben specifisch-christlichen Boden; beide theilen dieselbe Chronologie der Leidenswoche nicht nur hinsichtlich der Wochen-, sondern auch hinsichtlich der jüdischen Ritustage; die ιδ' ist ebenso den Orientalen der Todestag Jesu wie ihren Gegnern; beide gehen von der Pauliniſchen Idee aus, daß Christus das wahrhaftige Passalamm sei; beide knüpfen ihr

Osterfest an die ιδ' und an die κυριακή an, an jene als den festen chronologischen Haltpunkt der christlichen Feier, dessen Zeit im Gesetz bestimmt war, an diese als den wichtigen neutestamentlichen Tag, mit dem die Auferstehung zusammengefallen und ganz verwachsen war; beide halten damit den Zusammenhang des A. und N. Ts. fest; beide erkennen aber auch die Superiorität des N., als der Erfüllung über den Typus, und stehen in dieser Beziehung auf der Basis des autonomischen Christenthums. Worin aber gehen sie auseinander? In letzter Beziehung nur in einer verschiedenen Betrachtung des Todes Jesu und darum auch der Leidenswoche, in einer mehr subjectiven oder mehr objectiven, mehr dogmatischen oder historischen. Die asiatische Feier geht von dem Wesen und der objectiven Bedeutung des Todes Jesu an sich, sowohl für die Person des Herrn selbst als für die Erlösten, aus. Mit dem Eintritt des Todes ist den Asiaten das große Werk vollbracht, die Verklärung des Herrn begonnen; mit ihm begannen sie daher auch die Freude. Die occidentale Feier geht von der Zeit aus, mit welcher diese Bedeutung des Todes dem Bewußtsein der Apostel sich manifestirt hat; dies war in der Passionswoche noch nicht geschehen, sondern erst mit der Auferstehung, daher wollen sie erst mit dieser ihre Festfreude beginnen. Jene gehen darin von einem ideellen, diese von einem empirischen Standpunkt aus; jene vom dogmatischen, diese vom historischen. Beide halten die Urwoche als die Norm der Jahresfeier fest, aber die Occidentalen oder die streng Traditionellen mehr ihre ganze äußere, so zu sagen materielle Physiognomie, die Andern, die Ideelleren und Freieren, einen Punkt in ihr, der ideelle, religionsphilosophische Bedeutung hat, der den Zusammenhang des A. Ts. mit dem N., wie die Erhabenheit des letztern veranschaulicht, und darum halten sie den Tod, den Fastenschluß, die Festcommunion so streng an ihrer ιδ'.

Nirgends liegt daher in ihrer Observanz ein Grund, welcher nöthigte, bei der kleinasiatischen Kirche und ihren Vertretern, namentlich Polykrates, eine judaisirende Richtung anzunehmen, vielmehr liegt alle Ursache vor, das vollkommene Gegentheil davon bei ihnen vorauszusetzen. Man hat sich auf die Wichtigkeit berufen, mit der der ephesinische Bischof sich dieses Tages, der ιδ', annimmt, und darin eine Art judaisirender Mikropsychie entdecken wollen, die ein unverhältnißmäßiges, hochheiliges Gewicht auf äußerliche

Dinge lege. „Wie wenig Polykrates in der ganzen Streitigkeit nur eine Controverse über formelle Bestimmungen erblickt, sagt Schwegler (Montanism. S. 197), beweist die Berufung auf sein graues Haar, auf sein ganzes im Herrn zugebrachtes Leben. Man müsse, sagt er, Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Deßwegen, wird geschlossen, war ihm die ιδ' so wichtig, weil es die Heiligkeit der Anordnungen des A. Ts. galt, und auch Dr. v. Baur (Tüb. J. 1844. 4. S. 644) findet in jenen Berufungen einen Beweis davon, wie wichtig und heilig diesen kleinasiatischen Christen (einem Polykrates und seinen gleichgesinnten Bischöfen) das Essen des Paschalammes als der Hauptakt des Festes zu sein schien.“ Allein wo ist denn in dem ganzen Brief des Polykrates, in dem ganzen Bericht des Eusebius auch nur Eine Spur davon, daß diesen asiatischen Katholikern die ιδ' nicht der Todestag Jesu, sondern der Tag seines Abschiedsmahls gewesen, der Tag seines letzten Paschamahls, da vielmehr die Urkunde selbst auf das Erstere hinweist? Der hohe Ernst, mit welchem der ehrwürdige Polykrates sich auf seine grauen Haare beruft, gründet sich auf etwas ganz Anderes, als auf ein judaisirendes Tagwählen. Seine Worte zeigen es. Dieser Erklärung ist ein Schreiben Victors vorangegangen, in welchem dem kleinasiatischen Bischof mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft gedroht war, wenn er sich nicht zu der römischen Observanz verstehe, in welchem er darauf hingewiesen wurde: die römische Observanz sei die der kirchlichen Mehrheit, die der Schrift und der wahren apostolischen Tradition, er solle andere Bischöfe zusammenberufen, er solle die schriftlichen Urkunden, die alt- und neutestamentlichen, durchgehen, er werde finden, daß er allein dastehe und von Allen verlassen sei; die römische Gemeinde, der Ruhevort heiliger Apostel, eines Petrus und Paulus, stehe auf dem festen Grund authentischer Ueberlieferung, und ihre Festpraxis sei die ächtapostolische. Wie natürlich begreift es sich hieraus, wenn Polykrates einem solchen Andrängen und Drohen die Antwort entgegensetzt: „er berufe sich auf die Tradition seiner, der kleinasiatischen Kirche, auf die hohen Apostel, deren Grabmäler bei ihnen in Ephesus und Hierapolis zu finden seien (so gut wie die des Paulus und Petrus, deren sich die römische Kirche rühme, zu Rom), auf einen Johannes, einen Philippus, auf die Schüler derselben, auf seine bischöflichen Vorfahren, die ächten Träger dieses apostolischen Herkommens; er habe auf das Verlangen der römischen Gemeinde sich mit andern Bischöfen rings umher besprochen, und wenn er wollte, könnte er πολλὰ πλήθη

von Bischöfen nennen, die alle auf seiner Seite stehen und die ὡδ' wie Er feiern; er habe die ganze heilige Schrift durchgegangen und finde nichts darin, das seinem Gebrauch entgegen wäre, vielmehr spreche die christliche Urgeschichte für ihn; er lasse sich nicht von der Ueberlieferung der heiligen Apostel Kleinasiens losreißen; er habe mit gewissenhafter Treue deren Brauch bisher beobachtet; sein in dem Herrn zugebrachtes Leben sei Bürge seiner Gewissenhaftigkeit; seine grauen Haare, die Zeichen eines in Christo festgewordenen, zum Ertragen jeder Widerwärtigkeit um des Herrn willen freudigen Charakters, bürgen dafür, daß er durch keine angedrohte Gefahr sich von dieser Treue abwendig machen lassen werde; er sehe daher den Gewaltsmaßregeln des römischen Bischofs getrost entgegen; komme was da wolle, er stehe auf einer guten Sache und sei gefaßt. Wie natürlich ist es doch, bei der Pietät, mit der man in Asien dem Vorgang eines Polykarp und der dortigen apostolischen Auctoritäten folgte, daß ein solcher Altvater, wie Polykrates, selbst dann, wenn der Streit nur eine an sich untergeordnete Sache betrifft, die zunächst kein dogmatisches, sondern nur ein praktisches und traditionelles Interesse hatte, sich durch Drohungen mit Ausschließung von der Kirchengemeinschaft nicht von seinem apostolischen Herkommen losreißen ließ? daß er da, wo die Mehrheit der Kirche gegen ihn war, also ein großer Riß die Folge seines Widerstandes sein konnte, ihnen seine Treue in Bewahrung des apostolischen Brauchs und die Versicherung entgegensetzte, er werde sich nicht einschüchtern lassen, sondern Gott mehr gehorchen als den Menschen? Die ganze kleinasiatische Kirche weiß er auf seiner Seite; die Gefahr des Streites sieht er; durch Drohungen sich zur Untreue gegen die heiligen Stifter und Träger des kleinasiatischen Katholicismus verleiten zu lassen, gilt ihm als eines Christen und Bischofs unwürdig; so beharrt er denn, nicht aus judaistischem Herzen, nicht am νόμος, auch nicht an einem durch Christus sanctionirten, sondern aus Ehrfurcht und Pietät gegen seine Vorgänger und normativen Auctoritäten an der uralten objectiveren Form eines christlichen Cults.

Es müßte also ganz anders woher erwiesen werden, daß er ein Judaist gewesen, ja daß die ganze kleinasiatische Kirche judaistisch gewesen sei, wenn es auch hierin gefunden werden wollte. So viel sieht man jedenfalls: man hat hier in Polykrates nicht den Wortführer einer vereinzelten ebionitischen Partei, sondern den der ganzen kleinasiatischen Kirche (Pontus ausgenommen) vor sich, den Vertreter einer Menge von Bischöfen, den Repräsentan-

ten nicht nur der Tradition von Ephesus, sondern auch von Hierapolis, von Sardes, von Smyrna, von Laodicea. Wie ist es glaublich, daß er nicht mit Apolinaris auf demselben Boden gemeinschaftlicher Voraussetzungen gestanden sei? Wie läßt sich bei der Pietät der Bischöfe gegen ihre Vorgänger, gegen die apostolischen Auctoritäten der Gemeinde, bei der Rücksicht, welche die Gemeinden der ersten Jahrhunderte bei der Wahl ihrer Bischöfe eben auf die getreue Wahrung und authentische Kenntniß ihrer mündlichen Ueberlieferung nahmen, irgend glauben: Apolinaris, der hierapolitanische Bischof, werde mit dem Heiligthum seiner Gemeinde, dem traditionellen Erbe eines Philippus und seiner noch in's zweite Jahrhundert herunterreichenden Töchter, die in so hohem Ansehen standen, in Widerspruch gewesen sein? Es ist nichts als die unbegründete Verwechslung der von Apolinaris in seinem Fragment bestrittenen ebionitischen Anhänger der ιδ΄ mit den kleinasiatischen Katholikern, was die ganze Verwirrung auch in die Auffassung des Polykrateischen Streites gebracht hat. Jene ὅλαι ἐκκλησίαι θεου, welche (nach Irenäus) durch Victor von der Kirche Christi losgerissen werden wollten, diese als der occidentalen Kirche vollkommen ebenbürtig bezeichneten, auf demselben Grund des Dogmas mit ihr stehenden Bundesgenossen Roms in seinem Streit mit Marcion, dieselben Gemeinden, die durch ihre angesehene Tradition auch Rom manchen wichtigen Dienst geleistet hatten, die Katholiker des Orients sind auf keine Weise zu verwechseln mit jenen Laodiceern, die Apolinaris bestreitet, mit jenen ἀμαθεῖς, die sich auf Matthäus beriefen und von denen Apolinaris selbst ganz in den Ausdrücken redet, mit welchen die Katholiker überhaupt, im Bewußtsein ihrer traditionellen Sicherheit, ihrer katholischen Mehrheit, ihrer allseitigen und gründlicheren Kenntniß der apostolischen Urkunden von den vereinzelten Parteien sprachen, die sich Abweichungen von dem kirchlichen Dogma oder θεσμὸς erlaubten. Er bezeichnet sie als φιλονεικεῖς, als Leute, die eben eigensinnig etwas Besonderes haben wollen, weil er bei der Evidenz der kirchlichen Meinung gar nicht begreifen kann, wie sie bei so schwachen Gründen ihrerseits dennoch auf ihrem Widerspruch gegen die Kirche beharren können. Was ist die ganze Voraussetzung des Polykrates und seiner Synodalen anders als: der Tag der ιδ΄, der Tag des jüdischen Passaopfers und demnach der Tag des Todes Jesu sei der Hauptfesttag und Normaltag der christlichen Passafeier — dieselbe Annahme, deren einen Theil wir schon bei Apolinaris, den andern bei Polykarp finden, mit Einem Wort die gemeinschaftliche

Baſis der aſiatiſchen Katholiker? So viel iſt klar, die Feſtpraxis und die urgeſchichtlichen Vorausſetzungen dazu, von denen Polykrates ausgeht, ſind die alte herrſchende Tradition der ganzen kleinaſiatiſchen Kirche; alle apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen älteren Auctoritäten, beſonders Apoſtel und ſolche, die ſich auf irgend eine Weiſe durch aſcetiſches Leben oder Märtyrertod ausgezeichnet haben, werden als ihre Zeugen aufgeführt, und dieſe, die Biſchöfe der Gemeinden, im Zuſammenhang mit den Gründern derſelben, bilden die katholiſche Mehrheit, den Stamm der Kirche auch zu einer Zeit, wo der Begriff des Katholicismus zwar implicite vorhanden, aber noch nicht entwickelt war. Eine ſichere und wohlbegründete Ueberlieferung, welche von Zeugen zu Zeugen bis in die apoſtoliſche Zeit, ſchon durch Polykarp, Johannes Schüler, hinaufreicht, war über den Streitpunkt vorhanden; man war ſich bewußt: man habe zu jener urſprünglichen Tradition nichts hinzu und nichts davon gethan. Maſſenhaft ſteht alſo die kleinaſiatiſche Kirche für ihren Brauch, ertenſiv und protenſiv, einig, feſt, ihrer Sache gewiß. Es iſt kein Zweifel, Polykarp und Polykrates, Johannes und Philippus, Melito und Thraſeas, Sagaris und Papirius ſtehen für Eine Sache, ſie ſind alle Vertheidiger der ιδ΄ — das iſt die herrſchende Feier und Vorausſetzung dieſer ganzen Kirche. Nur Ein Mann, gerade ein Mann aus einem Hauptſitz dieſer Tradition, aus Hierapolis, ein Biſchof alſo, ein Träger der Ueberlieferung, ein Bollwerk der aſiatiſchen Kirche, auch ſonſt mit Melito, alſo den Männern jener Richtung verbündet als Apologet, ſoll auf einer andern Seite geſtanden haben? Gewiß wäre das unter ſolchen Umſtänden, wie Neander treffend bemerkt (Kirchengeſch. 2. Aufl. I, 1, S. 513) eine ſehr auffallende Erſcheinung. Allein worauf gründet man dieſen gewagten Satz? Auf ein Fragment, das allen Grund gibt, ihn ganz auf die Seite jener Männer zu ſtellen. Er ſtreitet gegen einige ἀμαθεῖς zu Laodicea, welche der chriſtlichen Feier ein jüdiſches Paſſamahl abnöthigen wollen, weil ſie behaupten, der Herr habe den Abend der ιδ΄ noch erlebt und an ihm ſein letztes Paſſa gehalten; er erklärt ihnen: daß der Herr an der ιδ΄ geſtorben ſei, daß er die Erfüllung des Paſſatypus ſei, daß er im Todesjahr kein Paſſa mehr gehalten habe; er weiſt ihnen nach: daß die ιδ΄ der Todestag Jeſu ſei, er beruft ſich dafür auf die Evangelien, er läßt es deutlich erkennen, daß ihm der Tod Jeſu ein Quell der Verſöhnung und göttlicher Lebensmittheilung iſt, er bezeugt ſich als einen Verehrer der ιδ΄; er ſagt: daß die ιδ΄ der wahre Paſſatag

sei, nur habe sie eine andere urgeschichtliche Bedeutung, als die Laodiceer meinen. Und ein solches Fragment soll ein Grund sein, ihn den Gegnern der ιδ' beizugesellen, während er der ιδ' eine begeisterte Lobrede hält? Wenn wir allein nach seinem Fragment zu urtheilen hätten, wann die asiatischen Katholiker ihr christliches Passa gefeiert haben, an der ιδ', müßten wir sagen, haben sie es gehalten; denn die ιδ' war ihnen ein Tag von der höchsten NTlichen Wichtigkeit, also ein specifisch-christlicher Festtag; daher stritten sie für die specifisch-christliche Feier der ιδ' als Todestag, daher erhoben sie sich gegen Jeden, der es wagte, in ihrer Mitte aufzutreten und der ιδ' durch eine andere Chronologie der Leidenswoche eine judaisirende Bedeutung zu geben. Der Tod Jesu war ja, wie wir aus Tertullian's Begriff vom Passa sehen, der Hauptgegenstand der Passafeier, und ein Apolinaris, dem das Blut und Wasser, das aus Jesu Seite an seinem Kreuzigungstage floß, zugleich ein Sinnbild der Versöhnung und Lebensmittheilung, des αἷμα und πνεῦμα ist, konnte diesen Tod und seine Feier nicht als ein Fest von vorherrschend traurigem Ton, vielmehr im Blick auf den unermeßlichen Segen, der von dort ausging, nur wie ein frohes Erlösungsfest betrachten, an welchem man billig auch des Blutes Christi sich theilhaftig machte durch eine solenne Festcommunion.

Man sagt, die Paulinische Idee des Passachristus, 1 Kor. 5, 7, sei den Asiaten zwar bekannt gewesen, aber man habe dort nicht die praktische Consequenz aus ihr gezogen, daß hiernach das alttestamentliche Passa abgeschafft sei; mit letzterer sei der occidentale Ritus möglich geworden und aus ihr zu erklären. So Dr. v. Baur T. J. 1844, 4. S. 645 f., 1847, 1. S. 128. Bekannt mußte den Asiaten diese Idee schon aus den Pauliniſchen Briefen sein, sie war ein Gemeingut der Zeit, wie man dies aus Justin. c. Tryphon. c. 111. 40. 72 u. a. sieht;[1] daß sie aber bei den asiatischen Katholikern auch mit der Passapraxis in Verbindung getreten war, daß man eben den von Baur ganz richtig bezeichneten Gehalt derselben sich vollkommen angeeignet hatte, das kann nicht deutlicher erhellen, als es aus Apolinaris zweitem Fragment folgt.

[1] ἦν γὰρ τὸ πασχα ὁ Χριστὸς, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαίας ἔφη αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη· καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν, καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται κ.τ.λ. III. (darauf wurden Mosis bittere Kräuter (Exod. XII, 8) beim Passa und Amos VIII, 9. 10 gedeutet. Tertull. adv. Jud. c. 10). Nostra igitur, sagt Orig. in Levit. Hom. X, 2, i. e. qui non umbrae et exemplari servimus, sed veritati, haec est propitiationis dies, in qua data est nobis remissio peccatorum, cum pascha nostrum immolatus est Christus.

„Die ἰδ' ist das wahrhaftige Passa, statt eines Lammes der Sohn Gottes" u. s. w. sagt er; er thut es eben in der Absicht, um die Abrogation des Mosaischen Ritus daraus abzuleiten und die specifisch-christliche Bedeutung der kirchlichen Feier dadurch zu beweisen, und man hat nicht den mindesten stichhaltigen Grund, ihn darum aus der Reihe seiner Mitkatholiker zu streichen, weil man keinen Grund hat, seine Gegner, jene ἀμαθεῖς, mit der fest geschlossenen, durch apostolische Auctoritäten und die intelligentesten Bischöfe ausgezeichneten Phalanx der kleinasiatischen Katholiker zu identificiren.

„Ein jüdisches Fest, sagt Schwegler (der Montanismus S. 193), war das orientalische Passa nach seinem ganzen Charakter. Was Lücke die christliche Wurzel desselben nennt, das Gedächtniß des Todes Christi, war nur der occidentalen Feier eigen, nur sie war es, die an der symbolischen Identität des geschlachteten Lammes und des geopferten Christus festhielt, eine Identität, die bei den Orientalen in zwei selbst zeitlich getrennte Anschauungen auseinanderfällt. Denn die jüdisch-christliche Partei bestimmte den andern Tag nach jenem Passamahle für das Andenken an Christi Leiden, während die römische Partei das Opfer des Erlösers am Kreuz, das der Gegenstand ihrer Festfeier war, an die Stelle des vorbildlichen jüdischen Passamahls treten ließ." Die Orientalen, fährt derselbe Gelehrte S. 196 fort, von der Ueberlieferung ausgehend, daß Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern als eigentliches Passamahl genossen habe, feierten das betreffende Fest zu derselben Zeit, in welcher es die Juden feierten, zugleich zur Erinnerung an das letzte Mahl Christi. Dem Gedächtniß des Leidens Christi war erst der folgende Tag, dem Gedächtniß der Auferstehung der dritte geweiht. Den Römern dagegen fiel das Passafest mit dem Erinnerungsfest an Christi Leiden und Sterben zusammen und wurde mit Beziehung auf das je am folgenden Sonntag zu begehende Auferstehungsfest als vorbereitender Buß- und Fasttag gefeiert. Während also der Occident seinem Feste den Namen Passa nur uneigentlich beilegte, denn sowohl der Tag als dessen Bedeutung und die Art seiner Feier waren gänzlich davon verschieden, hatte das orientalische Passa keinen andern Sinn und keine andere Berechtigung als die, eine Fortsetzung des jüdischen Ritus zu sein. Specifisch-christliche Bedeutung hatte es nicht." Man sieht, diese Ansicht ist der unserigen diametral entgegengesetzt; mir ist Apolinaris ein Repräsentant der asiatischen Katholiker und ihres Ritus — Schwegler sind es die Gegner, die Apolinaris bestreitet; mir steht daher

die ganze katholiſche Kirche Aſiens als eine innere protenſive Einheit, ruhend auf den Anſchauungen, auf dem Geiſte, auf dem dogmatiſchen Standpunkt eines Paulus und Johannes — Schwegler ſteht ſie als eine judaiſtiſche Kirche da, ihre Repräſentanten ſind die Laodiceer; mir hat ſie in der Hauptſache denſelben Boden urchriſtlicher Vorausſetzungen, dieſelbe Chronologie der Leidenswoche, dieſelbe Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen der altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Oekonomie mit einem Clemens, einem Hippolytus, alſo mit den alexandriniſchen und römiſchen Katholikern von 190 und aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts — Schwegler ſetzt ſie als judaiſtiſch dieſen als den Schirmherrn des Specifiſch-chriſtlichen entgegen.

6) Gegenwärtiger Stand der Unterſuchung.

Seit Mosheim iſt dieſe Anſicht von dem Paſſa der Orientalen die herrſchende geworden. Mosheim hatte hauptſächlich auf einige mißverſtandene Stellen des Epiphanius hin beide, das orientaliſche und das occidentaliſche Paſſa, für jüdiſche Obſervanzen nach Subſtanz und Form ausgegeben, die jedoch nebenher chriſtliche Beziehungen gehabt auf das Abſchiedsmahl Jeſu, das zugleich jüdiſches Paſſaeſſen und Abendmahl geweſen, und auf den Tod Jeſu; er hatte den Differenzpunkt lediglich darein geſetzt, daß die Aſiaten ihr gemiſcht-jüdiſches Paſſamahl ſchon am Anfang des Todestages Jeſu, die Occidentalen es am Schlußabend der Todesfeier, am Samſtag Abend gehalten, jenes aber als einen Anſchluß an die jüdiſche Sitte, als eine unerlaubte Unterbrechung des Paſſafaſtens, und wegen der daraus folgenden Verrückung des Oſterfeſtes auf einen Werktag verworfen haben [1] (Commentarii de

[1] Non disputabatur, faßt Mosheim das Ergebniß ſeiner Unterſuchung a. a. O., S. 444 zuſammen, de tempore et *die*, quo *memoria mortis* J. Christi celebranda esset. Omnes enim Christiani, non secus ac Asiatici, diem illum pro sacro et solemni habebant, quo morte sua Christus peccata generis humani expiavit; et in ipso etiam hoc die non dissentiebant ab Asiaticis (irrig: denn die Aſiaten hielten das Todesfeſt an der ιδ', die Occidentalen am Freitag vor der erſten *νηστεία* nach der ιδ'). Neque etiam praecipue *de tempore* festum *resurrectionis* Christi diem agendi certabatur sed *de coenae paschalis tempore* (im Allgemeinen richtig, aber nicht vollſtändig, und das Paſſamahl kein jüdiſches, ſondern = die Feſtcommunion). Haec vero tria in disceptationem vocabantur: primum: num fas sit, sanctissimum mortis Christi diem a coena paschali inchoare, et sacrum ac solemne hujus diei jejunium per hoc epulum interrumpere? Affirmabant Christiani Asiam minorem incolentes, negabant reliqui. (Die ιδ' als Todestag richtig aufgefaßt; irrig die Annahme, der Todestag ſei von den Aſiaten mit der Mahlzeit begonnen worden, und irriger Begriff der coena ſelbſt.) Secundum: num Christianos deceat agnum suum paschalem eodem tempore quo sacerrimi Christi hostes, Judaei, suum comedere? affirmabant

rebus Christianorum ante Constantinum S. 435 f. u. beſ. S. 444 f.).

Zwar ſtellte es ſich bei näherm Eingehen heraus, daß Mosheims Grundvoraussetzung wenigſtens nach der Seite der Occidentalen hin unrichtig ſei. Namentlich wies dies Rettberg (Illgens Zeitſchr. 1832, II, 2, S. 93 ff.) durch ein richtigeres Verſtändniß des Epiphanius und durch die Ausführung nach, daß die Römer am Samſtag Abend, wenigſtens in der großen Woche, gefaſtet, alſo kein Mahl gehalten haben, während Neander ſchon vor ihm (im kirchenhiſtor. Archiv von Stäudlin, 1823, II, S. 90 f.) daſſelbe, theils aus der Art, wie ſich in heiden-chriſtlichen Gemeinden antijüdiſcher Richtung, wie die römiſche, aus dem ſpecifiſch-chriſtlichen Wochencyclus erſt ſpät die dem Occident eigene Feier des Todestags am Freitag, des Oſtertags am Sonntag als jährlicher Feſte mit hienach rein chriſtlicher Bedeutung herausgebildet habe, theils und mit noch mehr Recht aus den Fragmenten des Clemens, Hippolytus und Apolinaris hergeleitet hatte. Nach ihrer zweiten Seite aber, hinſichtlich der orientaliſchen Feier, blieb, wenn auch mehr und mehr gemildert, Mosheim's Grundannahme in der Hauptſache ſtehen. Die orientaliſche Paſſafeier blieb fortwährend eine judaiſirende. Ihre Subſtanz, ihre Wurzel war nach Neanders Anſicht das jüdiſche Paſſa, welches in juden-chriſtlichen und in den von den Apoſteln gegründeten, aber mit den Juden-Chriſten in naher Berührung ſtehenden heiden-chriſtlichen Gemeinden von den erſtern Chriſten mitgefeiert, auf dieſem Wege in's Chriſtenthum herübergenommen wurde und ſofort chriſtliche Beziehungen auf die Thatſachen der Leidenswoche annahm (Archiv a. a. O., S. 91 f.). Dieſelbe Anſicht wiederholte Neander in der Kirchengeſch. 1te Ausg. I, 2, S. 518 f. Ihr ſchloß ſich Rettberg mit der Erklärung an: Mosheim habe den Schlüſſel zu der aſiatiſchen

---

Asiatici, negabant reliqui Christiani (ein ſpäterer Geſichtspunkt für die Beurtheilung der Streitfrage, im 3ten und 4ten Jahrhundert herrſchend; überdies irrig eine jüdiſche Form der Paſſafeier bei Orientalen und Occidentalen vorausgeſetzt). Tertium: num liceat tertio semper post decimam quartam lunam, qua Christus mortuus putabatur, die sacrum resurrectionis ejus obire? affirmabant Asiatici, negabant reliqui, contendentes, quoniam Christus primo hebdomadis die de mortuis resurrexisset, ideo nullo alio die, quam hoc, maximi eventus hujus memoriam celebrari debere (irrig: die Aſiaten feierten Oſtern auch am Sonntag, nur die Paſſacommunion feierten ſie am Todestag Abends, auf welchen Wochentag dieſer mit der 14' fallen mochte). Wie dunkel die Controverſe bis jetzt noch iſt, kann man in neueren Compendien der Kirchengeſchichte ſehen. Es gibt deren eines, welches faſt ſo viel Sätze ſo viel Irrthümer bei Darſtellung der Paſſadifferenz enthält.

Feier glücklich in der Ableitung aus der jüdischen Mahlzeit gefunden (a. a. O., S. 92), wobei er hinsichtlich der Orientalen nur eine weniger absichtliche, mehr unbewußte Bildung ihrer Feier mit Neander statuirte, S. 94 u. 104. Dies ist auch ganz der Standpunkt, auf welchem Dr. v. Baur und Schwegler, ja in der Hauptsache auch Dr. Gieseler und Riedner (Geschichte der christl. Kirche 1846, S. 288) stehen geblieben sind. Zwar hat Baur die orientalische Feier in so fern der specifisch-christlichen verähnlicht, als er ihr die jüdische Form, das Mosheim'sche Essen eines Passalamms, nicht beilegt, sie vielmehr zu einer christlichen Abendmahlsfeier macht (T. Jahrb. 1844, 4. S. 646. 1847, 1, S. 121). Dr. Gieseler hat mit einem sehr richtigen Takt auf die Verwandtschaft zwischen Melito und Apolinaris, also auch zwischen Apolinaris und dem asiatischen Festritus hingewiesen (S. 242 a. a. O.), Neander in der 2ten Ausg. seiner Kirchengesch. I, 1, S. 513 u. i. Leben Jesu 1837, S. 582, auf die Ausdrücke des Polykrates hin, seine Ansicht von der orientalischen Feier dahin geändert: sie sei, da die heiden-christlichen Gemeinden in Asien in der Pauliniſchen Zeit keine Jahresfeste gehabt, durch Johannes, der die Mitfeier des jüdischen Passa dort eingeführt, aufgekommen, habe aber, worin ihm auch Gieseler beistimmt (a. a. O. S. 242 f.), die mit der richtigern Chronologie der Leidenswoche übereinstimmende Beziehung auf den Tod Jesu als des rechten Passalamms erhalten (S. 513 a. a. O.) — lauter Schritte zu einer mehr specifisch-christlichen Auffassung des orientalischen Ritus. Allein bei diesem Allen ist die Ansicht: das orientalische Passa sei seinem Ursprung, seiner Substanz, seiner Wurzel und Bedeutung nach ein jüdisches mit christlichen Beziehungen auch von Gieseler a. a. O. S. 241 beibehalten; von Neander schon durch jene Ableitung aus einer von Johannes eingeführten jüdischen Passafeier neu bestätigt; von Dr. Baur aber auf's Entschiedenste die Beziehung der asiatischen ιδ΄ nicht auf den Tod, sondern auf das letzte Passa-Abendmahl Jesu festgehalten worden. Ebendeßwegen haben die Asiaten die ιδ΄ als Festtermin festhalten müssen, sagt er, weil ihr Passa ein christliches Fortbeobachten des Mosaischen an diesen bestimmten Tag gebundenen Ritus gewesen, ebendeßwegen die Occidentalen sich von der ιδ΄ dispensiren können, weil sie durch die Idee von Christus als Passa sich von dem Mosaischen Gesetz, auch von dem gesetzlichen Passatermin emancipirt haben (T. J. 1844, 4., S. 644, 1847, 4., S. 128).

Diese herrschende Ansicht von der orientalischen Feier ist es, welche auch Schwegler in den oben angeführten Worten zu be-

gründen gesucht hat. Fragen wir, worauf stützt sie sich? Sie ist deutlich in den Fragmenten der drei Kirchenlehrer, namentlich des Apolinaris, ausgesprochen, sagt man. Schon Neander (im Archiv a. a. O. S. 96) ging davon aus, Baur und Schwegler berufen sich mit Bestimmtheit darauf; nach diesen Fragmenten haben die asiatischen Anhänger der ιδ΄ eine ganz andere Chronologie der Leidenswoche gehabt, wonach ihre Feier eine Fortsetzung des letzten Passamahles Jesu gewesen. Und was steht denn da? In Kleinasien seien einige ἀμαθεῖς aufgestanden, welche dies angenommen, dagegen sei aber Apolinaris, und zwar was doch wohl am nächsten liegt, wie sonst, als Wortführer der kleinasiatischen Kirche gegen Juden, Heiden und angehende Häretiker (z. B. die Montanisten), also in seiner Person die katholische Kirche, die herrschende Richtung der Bischöfe, feststehend auf dem Grund ihrer apostolischen Ueberlieferungen, aufgetreten, habe die herrschende kirchliche, in Asien alttraditionelle Chronologie der Leidenswoche vertheidigt und daraus die Abrogation des Mosaischen Ritus hergeleitet, dabei aber selbst die ιδ΄ in gleich hoher Würde, nur als den Opfertag des wahren Passalammes, hingestellt. Warum müssen denn jene ἀμαθεῖς ohne Weiteres die Katholiker Kleinasiens und Apolinaris deßwegen, weil er sie bestreitet, alsbald ein Anhänger des occidentalen Ritus sein? Dies eben ist das πρῶτον ψεῦδος. Dazu liegt aber in dem Fragment nirgends ein Grund. Wie natürlich ist es, daß gerade, wenn Apolinaris und seine Kirche gleichfalls die ιδ΄, aber in einem andern, Pauliniſchen Sinne streng festhielten, gegen einen solchen Versuch des Judaismus, die kirchliche Observanz in seinem Sinne aufzufassen, aus der Pauliniſchen ιδ΄ der bischöflichen Gemeinden eine judaisirende, aus dem Gedächtnißtag des Kreuzesopfers einen Gedächtnißtag des letzten Passamahls Jesu zu machen, und aus einer specifisch-christlichen Art der Feier eine gemischt-jüdische, — eine katholische Reaction in Asien selbst alsbald mit Macht auftrat, wollte anders diese Kirche nicht eben ihr theuerstes, schon von Paulus und Johannes überkommenes Erbtheil, die Befreiung von dem Joch der alten Satzungen, in Gefahr bringen und die ihr gewordene eigenthümliche Aufgabe, den Judaismus in allen seinen Gestalten zu brechen, ganz außer Acht lassen. Wie natürlich, daß sie gerade in diesem Punkt, in welchem sie den Judaisten äußerlich ähnlich sah, um nicht mit ihnen verwechselt zu werden, ihren eigentlichen Sinn, das Motiv, warum sie der ιδ΄ eine solche Bedeutung beilegte, ihre antiebionitische Richtung auf's Deutlichste aussprach! Wenn aber, wird man sagen, die Katholiker Asiens mit der

übrigen occidentalen Kirche die Idee von der Erfüllung des Passaritus in dem Kreuzestod und dem Abendmahl Jesu theilten, wenn sie dieselbe Chronologie der Leidenswoche, wenn ihre Feier dieselbe specifisch-christliche Bedeutung hatte wie die der Occidentalen, warum hielten sie an der ιδ΄ mit solcher Hartnäckigkeit fest, da die strenge Vorzeichnung derselben im νόμος, ebenso wie der Vorgang Christi durch sein Abschiedspassamahl, als Erklärungsgrund dafür nicht mehr gebraucht werden kann? Auch diese scheinbare Schwierigkeit, nach Aufgebung des letztern ein anderes zureichendes Motiv für diese Anhänglichkeit an die ιδ΄, einen äußerlichen Tag, auf Seiten der kleinasiatischen Katholiker zu finden, scheint der herrschenden Ansicht von dem Cult der letzteren unterzuliegen. Erinnern wir uns aber vor Allem: die Zeit, in welcher der zweite Streit ausbrach, ist dieselbe, in welcher man, veranlaßt durch die Neuerungen der Häretiker, im sechsten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts in Dogma und Cultus auf Seiten der Kirche anfing, die treueste Erhaltung des kirchlich Ueberlieferten ohne Zusatz und Wegnahme (μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι sagt Polykrates), somit in völlig ungeändertem Stand, sich zum doppelten Gesetz zu machen; es ist die Zeit, in welcher man mit dem allmäligen gänzlichen Erlöschen auch der ersten nachapostolischen Generation jeden Ueberrest der apostolischen Zeit mit größter Pietät festhielt; in welcher kurz darauf ein Clemens die letzten Trümmer der mündlichen Tradition in seinen Hypotypposen sammelte. Man nehme hinzu, mit welcher Gewaltthätigkeit der asiatischen Kirche das Aufgeben ihrer guten apostolischen Tradition, ihres Ritus, unter Drohungen angesonnen wurde — und schon hierin liegt Motiv genug für ihr Beharren bei der ιδ΄, selbst auf die Gefahr einer Kirchenspaltung hin; denn unter diesen Umständen war Untreue gegen die ιδ΄ eine Untreue gegen ihre Apostel und Altvordern und ein Preisgeben der Ehre und Sicherheit ihrer Tradition aus Menschenfurcht, der Kampf aber für die ιδ΄ zugleich die Erfüllung einer heiligen Pflicht der Pietät gegen die Apostel und die ersten Träger ihrer Ueberlieferung, wie ein Kampf überhaupt für den Werth, das hohe Ansehen der kleinasiatischen kirchlichen Tradition. Dieselbe Pietät war es ja, welche schon Polykarp bestimmte, sich auf keine Weise zu dem μὴ τηρεῖν der ιδ΄ bestimmen zu lassen, wie Irenäus sich ausdrückt: ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεί τε τηρηκώς. Euseb. a. a. O. V, 24.

Hiemit hängen jedoch die weiteren Fragen zusammen: wie kam denn überhaupt die kleinasiatische Kirche dazu, die ιδ΄ zu feiern,

wenn doch ihre Richtung eine antijudaisirende war? Welche Gesichtspunkte leiteten sie dabei? War sie in der specifisch-christlichen Bedeutung der Passafeier und in der chronologischen Auffassung der Urwoche mit den Abendländern einig, worin kann noch die Differenz zwischen dem Occident und Orient liegen, und wie konnten aus einer solchen inner-christlichen Differenz so gewaltige Bewegungen und Kämpfe hervorgehen? Auf das Erste ist die vollständige Antwort bereits gegeben.

Ueber das Zweite mögen hier einige Bemerkungen noch hinzugefügt werden. Der Grund jener Kämpfe, welche mit der Wichtigkeit der Differenz nicht im Verhältniß zu stehen scheinen, liegt theils in dem damaligen Zustand der römischen Kirche, deren Bischof der vorzüglichste Hebel des Streites ist, und ihrer Stimmung gegen die Katholiker Asiens, theils in dem Charakter und der Richtung der Kirche jener Zeit überhaupt. Bereits hatte nämlich jene zusammenschließende katholisirende Richtung begonnen, welche, nicht zufrieden mit der Einheit des Glaubens und der Liebe, auch auf Uniformität im Aeußern drang und dieselbe mit hierarchischem Zwang gewaltsam herbeizuführen strebte. Besonders hatte diese Richtung zu Rom, wie die Clementinen zeigen, im Streit gegen die Marcioniten sich ausgebildet. Eben hatte man dort mit den zwei gefährlichsten Gegnern, mit der Valentinischen und Marcionitischen Häresie, den härtesten Kampf überstanden und war ihrer Meister geworden; die katholische, die bischöfliche Kirche, die Kirche der stetigen Tradition, hatte sich dadurch nur um so mehr befestigt; man schloß sich nun um so enger an die Tradition der Kirche; man stellte die römische, vorzüglich auf Petrus gegründete — mit Jerusalem der Cathedra Jakobi einige — Tradition über Alles. Gestützt auf diese Tradition hatte man die häretischen Parteien überwunden, wie wiederum die Clementinen zeigen. Nachdem man die Einheit der Kirche gegen die Häresen gewahrt, sollte sie nun auch, so wollte es das Siegesgefühl der römischen Kirche, gegen eine mächtige kirchliche Minorität durchgesetzt und diese zur Unterwerfung genöthigt werden. Nachdem sie im Dogma durchgedrungen war, sollte sie nun auch im Cultus erkämpft werden. Es ist bemerkenswerth, daß sich eben um diese Zeit eine Antipathie in Rom gegen die früher mit Rom verbündete kleinasiatische Kirche zeigt. Noch Polykarp, der Hauptträger der frühesten asiatischen Tradition, war der römischen Kirche gegen ihre häretischen Gegner, namentlich gegen Marcion, zu Hülfe gekommen; er hatte sein ganzes Ansehen, das ganze Gewicht seiner Johanneischen Tradition für sie in die Wagschaale gelegt und

viele Abtrünnige zur bischöflichen Kirche Roms zurückgeführt; es war öffentlich durch seinen Abendmahlsgenuß in Rom unter Anicet die Einheit beider Kirchen, ihr Friedensbund ausgesprochen worden. Gleichwohl tritt um 160—170 schon in den Clementinen eine Antipathie gegen die asiatische Kirche, namentlich gegen ihren ursprünglichen Gründer Paulus, und um 190 auch die Antipathie gegen die Johanneische Tradition, die mündliche und schriftliche derselben Kirche, in derselben Hauptgemeinde hervor. Man hatte in letzter Zeit von Asien her nicht viel Gutes erfahren; von Asien war Marcion, der Antagonist des A. Testaments, nach Rom gekommen, gestützt auf die eine und älteste Säule des asiatischen Gemeindelebens — auf Paulus. Zu dieser Zeit hatte man in Rom die Identität des Neuen Testaments mit dem Alten von Seiten der richtigen katholischen Mitte zu wahren; es war dies in den Clementinen, einem unzweifelhaft römischen Produkt, bis zu dem Extrem einer theilweisen Verkennung des specifisch-christlichen, geschehen, zugleich mit Antipathie gegen den Gewährsmann, auf welchen sich mit der asiatischen Kirche Marcion berief — gegen Paulus. Jetzt von 170 an war eine entgegengesetzte Richtung, eine judaistische, von Asien her nach Rom gedrungen; in Blastus hatte sich ein Zweig dieser Richtung, dessen Charakteristisches eine judaistische Passafeier mit Festhaltung der ιδ war, in Rom festgesetzt und dort sich einen Anhang gemacht; auch der andere Zweig jener Richtung, der Montanismus, obwohl zunächst in Asien verbreitet, hatte dennoch nicht bloß jene Kirche inficirt, sondern auch in Rom einzudringen versucht; auch er war den Römern, wie man dies aus Tertullians Schrift de jejuniis sieht, mit seinen gesetzlichen Fastengeboten als eine Art Judaismus erschienen. — Beiden setzte man eine strenge Einhaltung des Ueberlieferten entgegen, und zwar fängt nun die römische Tradition an, in einen Antagonismus gegen die asiatische und deren zweite apostolische Säule, gegen Johannes, zu treten: hinsichtlich der ιδ gegen die mündliche Ueberlieferung desselben; im Hinblick auf die chiliastischen Ideen der neuen asiatischen Prophetie gegen die verwandte schriftliche Tradition des Johannes, gegen seine Apokalypse, vielleicht in Cajus, während nun von anderer Seite auch das Evangelium mit Paraclet und Logos durch antimontanistische Monarchianer, die Aloger, als Cerinthisch verworfen wird. Rom faßte Widerwillen gegen eine Kirche, über welche her es in jener Zeit so manche Häresie empfing, daher auch der vielgestaltige Häretiker Simon in den Clementinen vom Orient her seine Richtung nach Rom nimmt. Die asiatische Kirche selbst war aber in sich mit judaistischen Par-

teien im Kampf, also theilweise von ihnen inficirt. Die römischen Schismatiker, welche die ιδ' in jüdischem Sinn feierten, beriefen sich ohne Zweifel auf die Tradition der Asiaten, wenn sie auch dazu nur äußerlich betrachtet eine Berechtigung hatten; mit der palästinensischen Tradition hatte man im Kampf gegen Marcion einen engen Bund geschlossen; auch im Kampf mit Blastus hatte man sie auf seiner Seite. Dieser urapostolischen Petrinisch-Jakobus'schen Ueberlieferung sollte sich nun die Johanneische unterordnen.

Man erkennt jetzt die Ursache der römischen Stimmung gegen die asiatische Kirche jener Zeit, deren katholische Anhänger der ιδ' man in Rom von den ebionitischen Anhängern der ιδ' nicht unterschied, und daher als ἑτεροδοξοῦντες bezeichnete (Euseb. V, 24), wenn anders das Wort hier in dogmatischem Sinn zu nehmen ist. Rechne man zu dem Siegesgefühl der römischen Gemeinde noch den persönlichen Charakter des Victor, die glückliche Stellung des römischen Bischofs in der Hauptstadt der damaligen Welt, welche ihm den universellen Blick auf das Ganze gab, ihm in dem politischen Ganzen, in dessen Centrum er sich befand, das großartige Ganze einer allgemeinen Kirche als zu erstrebendes Ziel und ihn selbst hauptsächlich als den berufenen Vertreter des Ganzen, als das Rüstzeug erscheinen ließ, das bestimmt sei, eine unantastbare, compacte, uniforme katholische Einheit herbeizuführen, deren Bedürfniß in den Kämpfen mit den Häretikern sich dringend fühlbar gemacht hatte; nehmen wir hinzu, wie er sich zu diesem Behuf mit der palästinensischen und alexandrinischen Tradition in Verbindung setzte, wie gerade damals, unter der Regierung des Commodus, für die Kirche ruhigere Zeiten eingetreten waren, in welchen sie, des Kampfes um Sein oder Nichtsein für den Augenblick enthoben, sich mit ihrer innern Fortentwicklung auch in Cultformen beschäftigen konnte — so haben wir Momente genug, welche uns die mächtige Bewegung, den Sturm begreifen lassen, den eine an sich nicht so bedeutende Differenz in der ganzen Kirche, in Ost und West, Süd und Nord hervorbringen konnte.

Die bischöfliche Tradition war die gewaltige Waffe der Kirche gegen die Häretiker. Sie hatte bisher Eins geschienen; hier war sie in einem auffallenden Punkt im Widerspruch mit sich selbst. Es galt nun, diesen Zwiespalt unter den Katholikern zu lösen und das Ansehen der katholischen Ueberlieferung herzustellen, wenigstens dadurch, daß man eine in sich einstimmige Mehrheit gewann und die Widerstrebenden zur Unterwerfung zwang. Der ganze Streit von 190 hat daher weniger einen dogmatischen als einen

hierarchisch-traditionellen, katholischen und rituellen Charakter; und dies ist auch der Eindruck, welchen die ganze Bewegung auf jenen Hauptwortführer und Zeitgenossen des Streits, zugleich einen Freund der asiatischen Kirche aus den Zeiten der Eintracht zwischen Ost und West unter Polykarp her, auf Irenäus, materiell einen Anhänger des römischen Ritus, gemacht hat. Ihm ist, wie oben gezeigt wurde, wiewohl er dem römischen Bischof der Sache nach Recht gibt, dennoch die ganze Differenz zwischen beiden Kirchen Gottes eine durchaus untergeordnete, welche eines Friedensbruchs nicht werth ist. So spricht Irenäus, der doch als Gegner des judaisirenden Quartodecimaners Blastus aufgetreten war und gewiß für die kleinasiatische Kirche nicht mit solcher Achtung und solchem strafenden Ernst gesprochen hätte, wenn die Richtung eines Blastus auch die ihrige gewesen wäre. Er stellt die obschwebende Differenz zwischen Ephesus und Rom als eine bloß rituelle dar, welcher noch eine Menge von Differenzen über das Passafasten, die alle in der Kirche vorhanden seien, an die Seite gesetzt werden könne, so daß man um ihretwillen mit eben so viel Recht die Gemeinschaft der Liebe aufkündigen und, wenn man auf solche Aeußerlichkeiten ein so großes Gewicht legen wolle, den ganzen Leib Christi zerreißen müßte, als um jener Differenz über den Tag der ἐπίλυσις νηστείας willen. Wolle man aber dieses nicht, so sei auch jene Ausschließung der asiatischen Gemeinden, wegen ihrer Treue gegen ihre Tradition im letztern Punkt, ein unverantwortliches Attentat auf den Frieden der Kirche. Gewiß, ein Zeitgenosse, der sich den höhern Standpunkt, die Hochstellung des Innern über das Aeußere, so gewahrt, der sich so wenig in die Leidenschaft des Streits hatte mithineinreißen lassen, verdient allen Glauben, und der Eindruck, den seine Worte auf uns machen, ist ganz der eines bloß rituellen Streits zwischen zwei auf einerlei dogmatischem Boden stehenden alt-verschwisterten Kirchen, eines Streits, der eben darum, weil die Gegner sich ebenbürtig, weil sie Katholiker sind, weil sie auf eine gleich angesehene Tradition sich stützen konnten, weil auf beiden Seiten πολλὰ πλήθη von Gemeinden und Bischöfen stehen, weil er von einer Seite der Katholiker her gleich mit Gewaltthätigkeit geführt wurde, einen so heftigen Charakter annahm. Mit Recht hat man aber auf die charakteristische Haltung der beiden Theile, auf die praktische Energie des Occidents, einen Zug des römischen Nationalcharakters, auf den passiven Widerstand der Asiaten, ein Symptom und eine Folge ihres mehr spekulativen, beschaulichen Wesens, hingewiesen (Rett-

berg a. a. O. S. 123), und nicht ohne Grund Schwegler[1] die Controverse zugleich als einen Prärogativstreit Roms mit Kleinasien bezeichnet, in welchem römischer Seits bereits die Factoren des Katholicismus in ziemlicher Vollständigkeit hervortreten. Tradition, Schrift und die Uebereinstimmung der kirchlichen Majorität, der Bischöfe der οἰκουμένη, durch Concilien und Synodalschreiben ermittelt, sind die Instanzen, welche entscheiden sollen. Rom ist der Herd der kirchlichen Agitation; wenn auch seine Maßregeln noch von dem freien Anschluß der übrigen Bischöfe abhängen, wenn es sich auch noch gefallen lassen muß, starke Rügen von seinen Freunden zu hören, es tritt doch voran, es versucht die Widerstrebenden durch Ausschließung von der Gemeinschaft mit der Gemeinde der Reichshauptstadt zu unterwerfen, die Bischöfe Jerusalems und Alexandriens zum Anschluß zu bewegen; es strebt eine Centraleinheit an, eine allgemeine Gleichförmigkeit auch in äußeren Gebräuchen — das Symptom einer mehr auf's Aeußerliche gehenden, aus dem innern Mittelpunkt des Glaubens, aus der Centralität des apostolischen Geistes herausgetretenen Zeitrichtung.

Schlußergebniß.

Aus dem Bisherigen dürften sich nun folgende Ergebnisse deutlich herausgestellt haben:

1) Der dogmatische Standpunkt der beiden großen Kirchenparteien ist in dem Streit von 190 im Wesentlichen ganz derselbe, ächt katholische.

2) Die Controverse zwischen beiden dreht sich keineswegs um den Unterschied einer judaisirenden oder specifisch-christlichen Passafeier, nicht um eine innere Identificirung von Judenthum und Christenthum einer- und eine Vertheidigung der Autonomie des letztern andererseits. Beide Theile unterscheiden das eigenthümlich Christliche deutlich von dem Jüdischen; beide halten dabei den äußern Zusammenhang des neuen Testaments mit dem alten fest; beiden ist die ὡρ im Allgemeinen der chronologische Angelpunkt der christlichen Feier; beiden ist sie der Todestag Jesu; beide theilen mit einander dieselbe Chronologie der Leidenswoche; beiden ist der mosaische Passaritus in Christo, dem wahren Passalamm, erfüllt und abrogirt. Die Differenz zwischen beiden Theilen ist

3) nur eine inner-christliche, rituelle, die sich auf die innere Disposition der christlichen Feier, nicht sowohl der Auferstehungs-

[1] Nachapostol. Zeitalter II. S. 212 ff.

als der Todesfeier, bezieht und um die leitenden Gesichtspunkte dreht, nach welchen a) der Anfangspunkt der Festfreude und b) der Termin des Todesfestes, seine Wochenstellung, beziehungsweise die ganze Gestalt der Todesfeier bestimmt werden sollte.

a) Soll der Anfangspunkt der frohen Erlösungs-Feier und somit das Ende der Passafasten der Todestag, oder soll es erst der Auferstehungstag Christi sein? Dies ist der erste Differenzpunkt. Den Asiaten ist mit dem Tode Jesu die Versöhnung gestiftet und seine Verklärung begonnen. Mit dem Eintritt dieses Todes, noch am Abend des Todesfestes, eröffnen sie daher die frohe Festfeier, schließen zugleich das Passafasten. Sie gehen dabei von dem Wesen, von der objectiven Bedeutung der betreffenden Heilsthatsache aus und bestimmen hienach ihren Ritus. Die Occidentalen dagegen wollen nicht nur den Todestag selbst mit Fasten begangen, sondern das letztere auch nach ihm noch fortgesetzt und erst mit dem Auferstehungsmorgen geschlossen wissen. Denn ihnen ist nicht die objective Bedeutung der Heilsthatsache, sondern die Zeit, in welcher diese Bedeutung dem subjectiven Bewußtsein der Apostel offenbar geworden war, maßgebend. Nicht sowohl das innere Wesen des Heilsfactums, als eine historische Form des Bewußtseins über dasselbe bilden sie in ihrer Observanz ab.

b) Die zweite Differenz betrifft den Termin des Todesfestes, beziehungsweise die ganze Gestalt der Todesfeier. Beide Theile knüpfen dabei an die Urwoche an. Allein die Einen, die Occidentalen, bestimmen den Tag des Todesfestes Christi von Ostern aus. Ostern, der Oster-Sonntag, ist hier der feste Punkt, von dem aus Alles festgesetzt wird; der dritte Tag vor Ostern ist der Todestag. Die Wochentage der Urwoche sind hier maaßgebend; Passafeier und Wochencyclus werden daher auf dem Grund dieses Princips sich ganz ähnlich, ja aus dem Todesfesttag wird, auf daß der wahre Todestag gewiß mit unter den gefeierten Tagen sei, eine Todesfestwoche, die in dem Freitag culminirt. Es ist die Physiognomie der ganzen Urwoche, die hier nachgebildet wird. Die Passawoche wird ein Daguerrotyp der Normalwoche. Die Andern dagegen, die Asiaten, erblicken in der Urwoche einen selbstständigen, absoluten Bestimmungspunkt für das Todesfest so gut wie für den Ostertag. Dieser Punkt ist ihnen die ὡ, auf welche in der Urwoche der Tod Jesu gefallen war, vermöge ihrer religions-

philosophischen Bedeutung. Diese Bedeutung der ὡ steht ihnen höher, als die Einhaltung der Wochentage und des Intervalls zwischen Tod und Auferstehung. Die ὡ soll daher das Todesfest sein, immer und ausschließlich, auf welchen Wochentag sie fallen mag. Ihre Todesfeier ist daher ein Festtag, keine Festwoche, und dieser Festtag ist in genauem Anschluß an den jüdischen Festkalender stets die πρώτη ἀζύμων der Juden in dem weitern Sinn des spätern vulgären Sprachgebrauchs. Den Asiaten war dabei die Congruenz der christlichen Heilsthatsache mit der Zeit des Typus, welche in der Urwoche Statt gefunden hatte und in welcher sie einen bedeutungsvollen, göttlich geordneten Ausdruck für den äußern Zusammenhang der Erfüllung mit dem Vorbild erblickten, für die Todesfeier eine entscheidende Rücksicht, der sie daher auch in dem christlichen Cultus seine Stelle sichern zu müssen glaubten; sie sind die Anhänger des Jahrestags, auf welchem diese Congruenz beruhte, und die Feier des Todes ist ihnen von der ὡ unabtrennbar. Den Occidentalen war dagegen die Hauptsache der richtige Anschluß der Todesfeier an den Oster-Sonntag, eine möglichst treue Uebereinstimmung der Festwoche mit den Tagen der Normalwoche. Die Gefühle der Christen in jener Urwoche waren ihnen an die Wochentage gebunden, sie sollten sich daher nicht nur allwöchentlich an demselben Tage wiederholen, sondern auch in der großen Jahreswoche der Passafeier sollte hierin keine Störung eintreten, sollten dieselben stereotypen Wochentage mit denselben Empfindungen der Freude oder Betrübniß bezeichnet sein. Hiernach muß, mag man sich dieser leitenden Gesichtspunkte auch mehr oder weniger bewußt gewesen sein,

4) der ganze Standpunkt der occidentalen Observanz als ein mehr subjectiver, persönlicher, individueller, als der geschichtlich stetige und traditionelle, stereotype charakterisirt werden, der an die ganze äußere Physiognomie der Urwoche möglichst genau anschließt; der Standpunkt der Orientalen stellt sich dagegen als ein mehr objectiver, dogmatischer, universeller und freibildender dar, so fern ihre Observanz aus dem Bestreben hervorgeht, das Wesen, die innere Bedeutung der Heilsthatsache selbst, nicht eine historische Form des Bewußtseins über dieselbe, in der Art ihrer Feier auszudrücken, so wie statt der materiellen Physiognomie der Urwoche bei Bestimmung des Termins der Todesfeier ein in der Urwoche liegendes, ideelles, religions-philosophisches Moment zum Gesetz zu nehmen. Wie sich daher in der römischen Praxis ein urapostolischer, an die ersten Gefühle der Zwölfe genau anschließender Typus zu erkennen gibt, so in der

asiatischen ein Paulinisch-Johanneischer, dogmatisch freierer und höherer: beides individuelle Richtungen innerhalb des beiden gemeinschaftlichen autonomisch christlichen Gebiets.

War mit dem Streit von 170, durch die Entscheidung der specifisch-christlichen Bedeutung des kirchlichen Passa, die Grundlage der christlichen Feier bestimmt, so war mit dem Streit von 190 der zweite Schritt zu einer weitern innerchristlichen Organisation derselben gethan: die Stellung des Passafests und seiner beiden Momente in der Woche war nun angebahnt; die Schwankungen des Todesfestes und der eigentlichen Passa-ἑορτή, des Fastenschluß- und Communion-Tages, durch die Wochentage hin, sollten durch den römischen Ritus beseitigt, sein Termin vom jüdischen Festkalender in etwas abgelöst und mit dem schon längst herrschenden christlichen Wochencyclus in eine genaue Uebereinstimmung gebracht werden, und diese Bestimmungen treten in demselben Grad in's Leben, in welchem die römische Feier nach und nach die orientalische verdrängt. — Im Zusammenhang damit könnte nun sogleich zu der weitern Fortentwicklung dieser Feier im dritten Jahrhundert übergegangen werden, wäre nicht hier der geeignetste Ort, nachdem die Differenz und die Observanz, wie sie gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts bestanden, mit Sicherheit erhoben sind, nun auch alsbald, an der Hand derselben Urkunden, rückwärts zu gehen und die erste Bildung und Entstehung dieser gedoppelten Festpraxis zu erforschen. Denn dazu konnte in den früheren Erörterungen noch kein Versuch gemacht werden. Man kann den Ursprung einer solchen Differenz nicht erklären, sagt Dr. von Baur mit Recht (Zeller's th. J. 1847, I. S. 127) — setzen wir hinzu: überhaupt auch den Ursprung einer kirchlichen Sitte nicht — wenn man nicht vor Allem genau und richtig weiß, worin sie bestund. Geben wir daher der kirchlichen Passafeier vom Schluß des zweiten Jahrhunderts ihr Fundament in der Urgeschichte der Passafeier, wie sich in diesem Context von selbst versteht, gleichfalls der christlichen und kirchlichen.

Zweiter Abſchnitt.

Urgeſchichte der Paſſafeier.

Nehmen wir das Hauptergebniß der bisherigen Unterſuchung, den Stand der kirchlichen Obſervanz in den drei letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts wieder auf, ſo bezeichnet der Streit von 170 die gemeinſchaftliche, ächt Pauliniſche Grundlage, auf welcher ſowohl die occidentale als die orientale Feier ſteht, den beiden Theilen gemeinſchaftlichen, ſpecifiſch-chriſtlichen Charakter; der Streit von 190 aber bezeichnet ihren rituellen Unterſchied, die Eigenthümlichkeit beider Obſervanzen, als deren Grundzug wir auf Seiten der Orientalen ein Vorherrſchen des Allgemeinen, des Dogmatiſchen, auf Seite der Occidentalen ein Vorherrſchen des Beſondern, Hiſtoriſchen erkannt haben. Das Letztere deutet auf den Anfang des apoſtoliſchen Zeitalters, das Erſtere auf die Periode ſeiner Culmination; das Letztere auf die Zeit des erſt ſich entfaltenden, das Erſtere auf die des vollkommen und klar entwickelten chriſtlichen Bewußtſeins der Apoſtel, der Träger der Urzeit.

I. Die kirchlichen Traditionen über die Paſſafeier.

Geht man nun von 170 an zurück und verfolgt den Urſprung jener gedoppelten Paſſafeier, ſo ſtellt ſich der ſeltene glückliche Fall heraus, welcher dem Gegenſtand dieſer Unterſuchung einen beſondern Reiz verleiht, daß hier ſpecielle und glaubwürdige geſchichtliche Zeugniſſe vorliegen, mit deren Hülfe man das Daſein beider Obſervanzen bis in die apoſtoliſche Zeit, bis in's erſte Jahrhundert zurück verfolgen, und, da auch von der andern Seite her die apoſtoliſchen Urkunden die Hand bieten, den Urſprung der Erſcheinung mit einiger Sicherheit muthmaßen, ja ein Continuum, ein ſtetiges Ganze der Entwicklung an der Hand geſchichtlicher Zeugniſſe herſtellen kann. Dieſe geſchichtliche Sachlage verdanken wir vorzüglich theils dem Umſtand, daß der Streit eben in eine Zeit fiel, wo man die Ueberreſte der Tradition ſammelte und noch ſporadiſch da und dort glaubwürdige Zeugen der apoſtoliſchen Zeit im zweiten Glied beſaß, theils dem Umſtand, daß man gerade bei dieſer rituellen Differenz beſonders genöthigt war, auf die Tradition zurückzugehen und dies mit doppeltem Eifer that,

da es eine Differenz unter Katholikern, sogar unter zwei Hauptgemeinden der Urzeit galt, die sich beide mit gleichem Recht auf ihre Ueberlieferung verlassen und sich des ächt apostolischen Ursprungs ihrer Observanz rühmen zu können glaubten. Rationelle und sächliche Gründe können in einem solchen Streit und bei einer solchen äußern Cultdifferenz den Ausschlag nicht geben. Der einen subjectiven Rücksicht stellt sich leicht eine andere gleichberechtigte entgegen, dem einen Geschmacksurtheil das andere, der einen Vorliebe die andere. Die Geschichte dieser Streitigkeiten zeigt es, daß so leicht und schnell zwischen den Katholikern und den kleinasiatischen und römischen Ebioniten die specifische Würde und Autonomie der christlichen Passafeier durch das Bewußtsein, durch den festen Takt und Charakter der ganzen bischöflichen Kirche entschieden war, so langsam dagegen die Entscheidung über die Differenz im äußern Ritus, im Laufe von mehr als 100 Jahren fiel; daß sie zuletzt nur durch von außen hergenommene, nicht in der Natur der Sache liegende Rücksichten und Neigungen, durch die mit dem Wachsthum der Kirche steigende Antipathie und Verachtung gegen das ungläubige Judenvolk, das sich in den Zeiten der Verfolgung noch überdies durch seinen Fanatismus gegen die Christen bei diesen verhaßt machte, durch die Rücksicht auf die Einigung, den katholischen Zusammenschluß der Kirche hinsichtlich eines ihrer wichtigsten Feste, ja ihres ersten und ältesten Hauptfests, von dem auch die Pentecoste abhing, sogar durch das Ehrgefühl dem fixen in sich geschlossenen Festkalender der Juden gegenüber herbeigeführt, und zu allerletzt nur durch Gewalt und Kirchenstrafen erzwungen werden konnte. Constantin's Sendschreiben an die nicht in Nicäa erschienenen Bischöfe (**Euseb. de Vita Const. III.** 18 f.) gibt hierüber deutliche Aufschlüsse. Zudem scheinen die leitenden Gesichtspunkte, welchen, mehr oder weniger bewußt, beide Theile folgten, im Streit selbst nicht klar erkannt, wenigstens nicht geltend gemacht worden zu sein. Wo innere in der Natur der Sache liegende Gründe nicht entscheiden konnten, da mußte eine andere, eben erst im Streit mit den Häretikern als festes Bollwerk der christlichen Kirche wichtig gewordene Instanz das ohnedem heilig gehaltene apostolische Herkommen entscheiden. Beide Theile glaubten auf's Entschiedenste, im Besitz der ächten apostolischen Observanz zu sein; die berufenen Synoden richteten ihr Augenmerk vorzüglich auf Ausmittlung der ächten apostolischen Ueberlieferung über die Passafeier; man untersuchte die Mittelglieder, durch welche sie bezeugt war, und diesen Untersuchungen verdanken wir gerade bei dieser Erscheinung geschichtliche Zeugnisse

von ſeltener Beſtimmtheit über ihr hohes Alter und ihren apoſtoliſchen Urſprung.

1) Die occidentale Tradition.

a) Die römiſche.

Beſtimmte Angaben über das Alter der römiſchen Obſervanz enthält das zweite Fragment des Irenäus: „Auch die Alten vor Soter, ſagt er, welche der Gemeinde, deren Führer du jetzt biſt, vorgeſtanden haben, wir meinen Anicet und Pius, Hyginus, Telesphorus und Xyſtus, haben den Tag weder ſelbſt gefeiert, noch ihren Nachfolgern aufgetragen, ihn zu feiern.“ Denkt man ſich das Fragment in ſeinen Zuſammenhang hinein, in den Contert eines Briefs, der die Hartnäckigkeit, mit welcher die aſiatiſchen Katholiker, auf die Auctorität einer alten Tradition hin, an der ιδ΄ die Paſſafaſten beendigten und dieſen Tag damit zur erſten frohen Paſſa-ἑορτὴ machten, als eine Sache von untergeordneter Bedeutung darzuſtellen ſuchte, die eines kirchlichen Friedensbruchs nicht werth ſei, und dem Victor die Friedensliebe und Weitherzigkeit ſeiner Vorgänger in derſelben Sache (worauf auch das nachfolgende περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου hinweist, unter dem nur das Capitel, der Punkt, auf den ſich der ganze Brief hauptſächlich bezog, ſomit der Tag der ἐπίλυσις νηστειῶν: ob es die ιδ΄ σταυρώσιμος oder die κυριακὴ ἀναστάσιμος ſein ſollte, verſtanden werden kann), zum Spiegel vorhält, ſo kann es wohl nicht zweifelhaft ſein, es iſt bei dem μὴ τηρεῖν der römiſchen Biſchöfe ſtets die ιδ΄ hinzuzudenken, und das τηρεῖν nicht bloß, wie es v. Baur erklärt (Tüb. Jahrb. 1847, I. S. 125), = ſich die ιδ΄ als den Tag merken, mit welchem das Paſſafeſt ſeinen Anfang nimmt, ſondern zugleich = die ιδ΄ ſolenn, dem Zuſammenhang nach als Todesfeſt und mit der ἐπίλυσις νηστείας und der Feſt-Communion begehen. Steht dies feſt, ſo haben wir eine Scala römiſcher mit Namen genannter Biſchöfe vor uns, von denen es gewiß war, und auch der römiſchen Gemeinde gegenüber, die doch hierüber genau unterrichtet ſein mußte, als ausgemachte Thatſache behauptet werden konnte, ſie haben die ιδ΄ nicht als Todesfeſt und Faſtenſchluß gehalten, kurz ihre Feier habe ſchon ganz die Eigenthümlichkeiten des occidentalen Ritus gehabt. Nur über die Scala ſelbſt könnte noch einiger Zweifel ſein. Warum beginnt ſie rückwärts nicht mit Eleutherus (177—190 n. Chr.), Victor's unmittelbarem Vorgänger, nicht mit Soter (168—176), ſondern erſt mit deſſen Vorgänger Anicet (157—168)? Liegt darin nicht eine Andeutung, daß etwa unter Soter und Eleutherus ſchon

Zwistigkeiten über das Passa zwischen Rom und Kleinasien ausgebrochen seien, wenigstens die Verschiedenheit des beiderseitigen Gebrauchs in den Augen beider Kirchen größere Wichtigkeit erlangt hätte? worauf Neander (Archiv a. a. O. S. 95) anfangs die Haltung der Worte deutete. Erwägt man aber die väterliche Milde, welche als ein Hauptzug im Charakter des Soter dargestellt wird (Euseb. IV, 23), und zwar von seinem Zeitgenossen Dionysius, Bischof von Corinth, so kann man diese aus dem Zusammenhang gerissenen Worte sich auch nach der Tendenz der Stelle kaum in einen andern Contert hineindenken, als in den: schon Eleutherus und Soter haben ein ganz anderes Verfahren und Urtheil über solche Differenzen an den Tag gelegt, aber auch alle jene römischen Vorgänger Victor's vor Soter, von Anicet bis auf Xystus zurück, haben jene milden Gesinnungen und jene Weitherzigkeit und Friedensliebe bewiesen, womit die Schilderung des ganzen Benehmens der römischen Kirche in dem Brief des Dionysius an Soter (Euseb. IV. 23) sehr gut übereinstimmt — eine Auffassung, welche nun auch Neander, Kirchengesch. I. 1. 2. Aufl. S. 515, angenommen hat. Von diesem Zusammenhang hat Eusebius nur das, was ihm als die werthvollste Notiz erschien, die Praxis der älteren Bischöfe, ausgehoben. Hätten aber auch Soter und Eleutherus schon weniger friedfertige Gesinnungen gezeigt, das bliebe doch jedenfalls stehen, daß auch sie den occidentalen Passaritus von 190 getheilt hätten, und somit wäre jedenfalls dieser unverändert durch die ganze Reihe der römischen Bischöfe von Victor an bis auf Anicet, Pius (142 — 157), Hygin (138 — 142), Telesphorus (129 — 138) und Xystus (121 — 129), somit bis in das zweite Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, unter namentlicher Angabe der Zeugen zurückgeführt. Aber auch Xystus war ohne Zweifel nicht der Urheber derselben, sondern nur der älteste römische Bischof, von dem Irenäus mit Sicherheit behaupten konnte, daß er jene Differenz gekannt und gleichwohl den Frieden höher geachtet habe, als Einförmigkeit der Kirche in äußeren Dingen. Vielmehr leiteten die römischen Synodalen, wie schon deßwegen zu vermuthen steht, weil sie sonst den Asiaten keine ebenbürtige Auctorität hätten entgegenstellen und dann auch nicht hätten durchdringen können, ihre Observanz zuverläßig von den Aposteln ab; und von welchen anders, als von Petrus und Paulus, von den apostolischen Märtyrern Roms, deren Gräber man im Vatican und an der Via Ostia zeigte, von deren einem schon der Römer-Brief bezeugte, neben andern Homologumenen, daß er in Rom gewirkt habe, und deren zweiten schon eine alte, frühe anerkannte

Sage 25 Jahre (43 — 68?) als Biſchof in Rom der Gemeinde vorſtehen und dort den Magier Simon bekämpfen ließ, während man ſchon zu Juſtinian's Zeit von der Anweſenheit des letztern in Rom ſo überzeugt war, daß der in der Tiber damals gefundene Stein mit der Inſchrift: **Simoni Deo sancto** als handgreiflicher Beweis hievon galt, als ein Monument, das die römiſche Superſtition dem Magier geſetzt habe (**Justin. Apol. I. c. 26. 56.**). Hievon liegen die Spuren ſelbſt in dem Schreiben des Polykrates. Sichtbar hat dieſer Brief eine durchgängige Beziehung auf das drohende Schreiben Victor's, in welchem dieſer den Anſchluß der Aſiaten an den römiſchen Ritus verlangt hatte. Victor hatte, wie Polykrates ausdrücklich angibt, dieſen aufgefordert, andere Biſchöfe zu berufen, er werde nicht viele Gleichgeſinnte zählen, die große Mehrheit der Kirche ſei gegen ihn. Den *πολλὰ πλήθη ἐπισκόπων* Victor's ſetzt Polykrates die *πολλὰ πλήθη* ſeiner Biſchöfe entgegen; ebenſo ſteht nach der Haltung des Briefs die Verſicherung des Polykrates, er habe alle *γραφαὶ* durchgegangen und nichts gefunden, was ſeinem Ritus entgegen wäre, gewiß in Beziehung auf eine ähnliche gleich anmaßliche Behauptung des Römers: er ſolle nur die *γραφαὶ* durchgehen, er werde ſie im Widerſpruch mit dem aſiatiſchen Ritus finden, was kaum etwas Anderes vorausſetzen läßt, als daß man römiſcher Seits die aſiatiſche Kirche und ihre Feier der *ιδ'* ohne Weiteres mit der eines Blaſtus zuſammenwarf; und ſo ſteht denn auch die dritte Inſtanz des Polykrates, ſeine apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Auctoritäten, ſeine Berufung auf die *μεγάλα στοιχεῖα* Aſiens Allem nach einer ähnlichen Victor's auf die apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Auctoritäten des römiſchen Ritus, auf die *μεγάλα στοιχεῖα* Roms gegenüber.[1] Und welche konnten dieſe anders ſein, als die Gräber jener apoſtoliſchen Märtyrer Roms, des Petrus und Paulus, die es gleichſam handgreiflich zu verbürgen ſchienen, daß Rom im Beſitz der ächten Pauliniſchen und Petriniſchen Ueberlieferung ſein müſſe? Das war es, was nur wenig ſpäter, bald nach 201, der römiſche Presbyter Cajus den Montaniſten entgegenhielt. Auf die Hauptträger der aſiatiſchen Tradition beruft ſich in dem Dialog des Cajus **adv. Proclum** auch der Montaniſt Proclus; auf die *τάφοι* derſelben in Aſien. Nachdem er vorher andere Auctoritäten genannt haben muß, ſetzt er hinzu: *μετὰ τοῦτο δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν*

[1] Darauf weiſt namentlich das doppelte *καὶ* hin, das III. 31, wo ein Theil der Stelle wiederholt iſt, ſteht. *καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν* = denn auch durch Aſien hin (ſo wie in Rom) liegen jene großen Todten.

Ἀσίαν. ὁ τάφος αὐτῶν ἐστὶν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. [1] Dieſen traditionellen Auctoritäten Kleinaſiens ſtellt Cajus in demſelben Dialog diejenigen Roms entgegen (Euſeb. II. 25): „*ἐγὼ δὲ*, ſagt er, *τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν εἰς τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὀστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν*“; er meint nach Euſebius die Apoſtel Petrus und Paulus, Roms apoſtoliſche Märtyrer. Auf dieſe beiden, beſonders aber auf Petrus, führte demnach die römiſche Kirche ihre Obſervanz zurück, wie dies ausdrücklich Sokrates H. Eccl. V. 22. bezeugt: *οἱ δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην καὶ τὰ ἑσπέρια μέρη τοὺς ἀποστόλους Παῦλον καὶ Πέτρον τὴν ἐκεῖ παραδεδωκέναι συνήθειαν λέγουσιν*, wogegen die Anhänger der ιδ΄ ihre Obſervanz von dem Apoſtel Johannes ableiten. Ebenſo Sozomenus H. Eccl. VII. 19.

b) Die corinthiſche Tradition.

Stellen wir der römiſchen Ableitung des abendländiſchen Ritus die der andern Hauptgemeinden zur Seite, welche in dieſem Streit Roms Bundesgenoſſen ſind. Ganz auf dieſelben Apoſtel führte auch die angeſehenſte Chriſtengemeinde Griechenlands, die corinthiſche, ihre der römiſchen gleichförmige Tradition über den Paſſabrauch zurück; von dem mit Victor gleichzeitigen Bacchyllos, dem corinthiſchen Biſchof, war zu Euſebius Zeit noch ein Synodalvotum für die römiſche Sitte vorhanden (Euſeb. V, 23). Kann man ſich darüber wundern, wenn man an die enge Verbindung denkt, welche ſchon in frühern Zeiten zwiſchen der corinthiſchen und römiſchen Gemeinde Statt fand, [2] an die angebliche gemeinſchaftliche Gründung beider Gemeinden durch dieſelben Apoſtel, Petrus und Paulus, auf welche man zu Corinth um 170 den Urſprung der corinthiſchen und der römiſchen Kirche zurückführte? Abermals haben wir Euſebius das merkwürdige Zeugniß zu danken, auf welchem dieſe Nachricht beruht. Es gehört Dionyſius an, dem Biſchof der corinthiſchen Gemeinde (170—180), in Soter's Zeit (Euſeb. IV, 23), unter deſſen mannigfaltigen paränetiſchen Briefen an befreundete Chriſtengemeinden, hauptſächlich Griechenlands, aber auch an diejenigen von Rom und

[1] Euſeb. a. a. O. III. 31. Routh. Rel. Sacr. II. 5 ff.

[2] Eine geſchichtliche Spur dieſer Verbindung Corinths mit Rom einer- und mit der paläſtinenſiſchen Kirche andererſeits enthält auch die Angabe Hegeſipps, des Judenchriſten (Euſeb. IV. 22), daß er auf ſeiner Fahrt (von Paläſtina) nach Rom in Corinth ſich aufgehalten habe, und von dort aus nach Rom gereist ſei, wo er bis zu Anicet's Zeit blieb. Corinths Gemeinde, ſagt er, blieb von Clemens Zeit an *ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ* bis auf Primus Biſchofsamt (Routh Reliq. Sacr. I, 201) *οἷς* (Primus und ſeine Gemeindegenoſſen) *συνέμιξα* ꝛc.

Pontus — an dieſe gerichtet, um ſie gegen häretiſche Irrthümer, beſonders vor Marcion, dem falſchen Pauliner, zu verwahren (Euſeb. IV, 23) — ſich auch ein Schreiben an Soter, den römiſchen Biſchof, deſſen väterliche Milde beſonders geeignet war, abtrünnige Brüder auf's Neue zu gewinnen, und Auswärtige im Schooß der Kirche zu bewahren, findet — dem getreuen Bundesgenoſſen Roms im Kampf mit dem Marcionitiſchen Syſtem. Dionyſius führt beide Gemeinden auf jene beiden Apoſtel zurück. In dem bei Euſeb. II. 25. erhaltenen Fragment aus ſeiner ἔγγραφος ὁμιλία, ſeinem Brief an die römiſche Gemeinde, ſagt Dionyſius: „Durch ſolche Ermahnungen (vielleicht die von der römiſchen Gemeinde durch Clemens Rom. in ſeinem erſten Brief an die Corinthier an dieſe gerichtete νουθεσία, wahrſcheinlicher aber das unter Soter (Euſeb. IV, 23) von der römiſchen Gemeinde an ſie gerichtete Ermahnungsſchreiben) habt auch ihr τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γεννηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε, den Einen von Petrus und Paulus gepflanzten Weinſtock der römiſchen und corinthiſchen Gemeinde in Eins verſchmolzen (beide ſind zwei in ihrem Urſprung eng verwachſene Reben Eines Stocks aus Einer Wurzel) καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξον. Beide Apoſtel kamen auch in unſer Corinth und gründeten unſere Gemeine auf gleiche (unter ſich übereinſtimmende) Weiſe. Ebenſo kamen ſie auch nach Italien (ὁμόσε διδάξαντες) zuſammen (in brüderlicher Einheit, mit gleichem Ziel, den gleichen Schauplatz ſuchend) lehrend, und ſtarben zu derſelben Zeit den Märtyrertod." Kein Wunder, wenn ſo eng verbrüderte Gemeinden, auf denſelben apoſtoliſchen Urſprung zurückgeführt, auch im Paſſaſtreit auf Einer Seite ſtehen und zu derſelben Tradition halten. Es iſt von Intereſſe, dieſen engen Bund zwiſchen der römiſchen und corinthiſchen Gemeinde noch aus einem andern Fragment deſſelben Schriftſtellers aus demſelben Briefe weiter kennen zu lernen, das Euſeb. IV, 23 aufbewahrt hat. Unter Marcus Aurelius waren bekanntlich heidniſche Volksaufſtände gegen die Chriſten ausgebrochen, welche ſich von Aſien, wo ihnen um 168 Polycarp mit andern Biſchöfen unterlag, nach und nach über das ganze römiſche Reich verbreiteten und um 177 auch in Gallien wütheten. Mit Beziehung auf dieſe Verfolgung rühmt Dionyſius in dem an Soter gerichteten Brief an die römiſche Gemeinde die Art, wie ſich dieſe beſtändig, bis auf die Zeit dieſer Verfolgungen herab, der chriſtlichen Brüder mit Rath und That angenommen habe, und ſagt: Von Anbeginn iſt es euer Brauch,

allen Brüdern auf mannigfache Art wohlzuthun und (ἐφόδια Reisegelder) Unterhalt vielen Gemeinden in allen Städten zu schicken, bald die Armuth der Bedürftigen lindernd, bald den Brüdern, welche Mittel besitzen, noch Zuschüsse gewährend. Mit dieser Sendung eurer Unterstützungen von Anfang an habt ihr als Römer eine von euren Vätern überkommene römische Sitte fortgehalten, die auch euer μακάριος ἐπίσκοπος, Soter, nicht nur fortgeführt, sondern sogar gesteigert hat. Denn er schickte nicht nur fortwährend den Heiligen freigebige Geschenke, sondern ermahnte auch die Brüder, welche nach Rom kamen, wie ein liebreicher Vater seine Kinder, mit seligen Worten! Darauf fährt er fort: „Den gestrigen heiligen Tag des Herrn haben wir gefeiert, und in demselben euer Schreiben (öffentlich) vorgelesen, das wir aufbewahren und allezeit vorlesen werden, zur Ermahnung, wie wir dies auch mit eurem frühern, durch Clemens an uns geschriebenen Briefe thun" (von jeher, nach einem alten Brauch in Corinth, setzt Eusebius hinzu). Welche enge Verbindung zwischen diesen beiden Gemeinden! Freundschaftsbezeugungen, brüderliche Ermahnungen noch durch Soter von Rom aus an die Corinther gerichtet, und die gemeinschaftliche Gründung durch dieselben heiligen Apostel, Petrus und Paulus, knüpfen beide auf's innigste zusammen. Von Paulus bezeugen es seine Briefe, daß er die corinthische Gemeinde begründete und in einem sehr engen Verhältniß zu ihr stand; wie kommt aber Petrus zur Mitarbeit in dieser Kirche? Wie es scheint, beruhte diese Annahme auf einer alten Ueberlieferung hierüber, und eben in jenen Zeiten des gewaltigsten Kampfes mit Marcion (160—170) kann man es nur höchst begreiflich finden, wenn die römische Gemeinde, der Hauptschauplatz dieser Kämpfe, dem Hyperpauliner gegenüber, der sich auf die Pauliniſchen Briefe und das Pauliniſche Lucas-Evangelium berief, einen Werth darauf legte, im Besitz der ächten Pauliniſchen Tradition, der schriftlichen und mündlichen, zu sein, aber zugleich nach ihrer vielseitigen kirchlichen Haltung auch im Besitz der ächten Petriniſchen Ueberlieferung, in welchen beiden Aposteln sich die beiden Seiten der richtigen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Alten und Neuen Testamente, des Hauptstreitpunkts gegen Marcion, (sowohl des äußern Zusammenhangs und der Verwandtschaft beider als ihrer Differenz und der entschiedenen Erhabenheit des N. Testaments über das alte) repräsentiren; höchst natürlich aber auch, wenn die Roms Gemeinde so eng verbrüderte katholische Gemeinde Corinths, in der Person ihres Bischofs eifrige Gegnerin der Marcioni-

tiſchen Neuerungen, auf dieſelben Apoſtel und die alte Tradition ihres Urſprungs von beiden in jener Zeit ein doppeltes Gewicht legte. War es ja doch auch hier Clemens — der nach der einen Seite hin dem Paulus verwandte, wiſſenſchaftlich gebildete Römer, der von Paulus in ſeinen Briefen ausdrücklich genannte, nach der andern Seite hin dem Petrus nahe ſtehende, von Petrus ſelbſt eingeſetzte römiſche Biſchof — durch welchen Rom mit Corinth in alter Verbindung und Corinth durch ihn mit beiden Apoſteln in Berührung ſtand; wie es in den Clementinen, einem Produkt der Marc. Aureliſchen Zeit, gleichfalls Clemens iſt, durch welchen Petrus mit Jakobus in Verbindung tritt, in deſſen als des ächten Pauliners wie Petriners Perſon, in deſſen traditionellem Anſehen Roms biſchöfliche Kirche ſich gegen die Marcionitiſchen Häretiker wehrt.[1] Man darf nur das Verzeichniß und die kurze Inhaltsangabe der Dionyſianiſchen Briefe (bei Euſeb. a. a. O. IV, 23) anſehen, um zu bemerken, wie die corinthiſche Gemeinde unter den griechiſchen als eine Hauptgemeinde daſteht, wie die Zeit jener an befreundete Gemeinden gerichteten Briefe eine Zeit heidniſcher Verfolgungen und häretiſcher Gefahren iſt, wie der Gegenſatz, namentlich gegen Marcionitiſche Ideen, deutlich darin vorherrſcht. Der Brief an die Nicomedier iſt als Polemik gegen Marcion ausdrücklich bezeichnet; im Brief an die Gemeinden in Pontus, der Heimath Marcion's, und beſonders an die zu Amaſtris iſt nicht umſonſt neben der Ermahnung, alle, die von der πλάνη αἱρετικὴ umkehren, liebreich aufzunehmen, beſonders von dem (von Marcion verworfenen) γάμος die Rede; auch der Brief an Soter beklagt ſich über eine Verfälſchung ſeiner (des Dionyſius) Briefe an die Gemeinden in häretiſchem Sinn, durch Auslaſſungen und Zuſätze, was ihn jedoch nicht Wunder nehme, da man dies ja auch mit den γραφαὶ κυριακαὶ ſo gemacht habe, (was offenbar auf die Marcioniten und ihr Verfahren mit katholiſchen Evangelienſchriften geht). Zielt nun das Alles beſonders auf Marcion, ſo wird es auch hiedurch auf's Neue erklärt, warum in jener Zeit die corinthiſche Gemeinde in Uebereinſtimmung mit der römiſchen ihre Tradition mit allem Nachdruck auf die Apoſtel Petrus und Paulus zurückführte. Nicht minder

[1] Dieſe Auffaſſung und Erklärung der Clementiniſchen Homilien iſt von mir ſchon vor 16 Jahren, im Jahr 1830, in einer von der Tübinger theologiſchen Fakultät gekrönten Preisſchrift ausgeſprochen und begründet worden, und hat ſeitdem an meinem verehrten Lehrer Dr. v. Baur einen warmen Vertheidiger gefunden Tübinger Zeitſchrift 1831, 4. S. 127, und ſonſt, beſonders in der Gnoſis 1835, S. 300—403, wo, wenn auch mit einigen Modificationen in der Auffaſſung des Ganzen, im Weſentlichen die von mir geltend gemachten Gründe ausgeführt ſind.

erklärt ſich hieraus, warum wir auch Pontus, deſſen Tradition übrigens auf Petrus zurückgeht (Euſeb. III, 1), ſeinen Biſchof Palmas noch an der Spitze (Euſeb. V, 23) (denſelben, an den auch ſchon der corinthiſche Dionyſius ſchrieb IV, 23), im Paſſaſtreit auf Seiten der römiſchen Kirche finden. Pontus war die Heimath Marcion's; dort war gleich anfangs die Kirche mit ihm in Conflikt gerathen; von dort vertrieben hatte er ſich nach Rom gewandt und der Gegenſatz gegen ihn war ein mächtiges Band, das ſich hinfort um die Kirche in Rom und in jener auch politiſch mit Rom enge verknüpften Provinz ſchlang.

c) Die paläſtinenſiſche Tradition.

Beſonders ausführlich hatte ſich über die apoſtoliſche Paſſafeier die im Beſitz einer ſehr angeſehenen Tradition befindliche paläſtinenſiſche Kirche, und zwar ganz im Sinne Roms ausgeſprochen. *Οἵ γε μὴν ἐπὶ Παλαιστίνης* (*ἐπίσκοποι*), ſagt Euſebius (V, 25), Narciſſus, Biſchof von Jeruſalem (c. 22), Theophilus, B. von Cäſarea (c. 22), und mit ihnen Caſſius (B. von Tyrus) und Klarus (B. von Ptolemais) und ihre Synodalen verbreiteten ſich in ihrem (noch zu Euſebius Zeit vorhandenen) Schreiben (V, 22) weitläufig *περὶ τῆς κατελθούσης εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως*. Denn wo es das apoſtoliſche Herkommen galt, da gebührte der chriſtlichen Urgemeinde in Jeruſalem und ihren paläſtinenſiſchen Schweſtern eine Hauptſtimme. Nicht umſonſt knüpft daher in den Clementinen die petriniſche Tradition der römiſchen Kirche, im Kampfe gegen Marcion, an die des Jakobus zu Jeruſalem; die Stammgemeinde daſelbſt hatte bis zur zweiten Verwüſtung Jeruſalems unter Hadrian (bis 135 n. Chr.) 15 juden-chriſtliche (beſchnittene) Biſchöfe gehabt, deren Reihe mit den Verwandten Jeſu ſich eröffnet, mit Jakobus dem *ἀδελφὸς Κυρίου* und Symeon Clopas Sohn; der erſtere von den Apoſteln ſelbſt zum Biſchof in dieſem Stammſitz des Chriſtenthums beſtellt, ein Mann, deſſen biſchöflichen *θρόνος* man noch in der Mitte des 3. Jahrhunderts, ſogar im Anfang des 4. noch in Jeruſalem als Reliquie zeigte; der zweite, ein Geſchwiſterkind Jeſu, durch die Wahl der Apoſtel, Jünger und Verwandten Jeſu auf dieſen wichtigen Poſten erhoben, Euſeb. III, 11. 22. zwei Biſchöfe, die mit einander das ganze erſte Jahrhundert ausfüllen (Jakobus von 31—61 n. Chr., Symeon von 70—99, in welcher Zeit er in einem Alter von 120 Jahren unter Trajan ſtarb) und deren Ueberlieferung auch deßwegen beſonderes Gewicht

besaß, weil bis auf Symeon's Zeit die ἐκκλησία als παρθένος (frei von Häretikern geblieben) galt.[1] Von dem dritten der Jerusalemitischen Bischöfe, von Justus an, gleichfalls einem Juden-Christen, von 100—135 n. Chr., folgen sich in ununterbrochener Folge 13 juden-christliche Bischöfe, deren Verzeichniß die Jerusalemitische Gemeinde genau aufbewahrt zu haben scheint (Euseb. IV, 5 f.) und deren Namen man noch kennt. Von da an abwärts, nachdem den Juden sogar der Aufenthalt im Umkreis Jerusalems verboten war, tritt eine Heidenchristen-Gemeinde an die Stelle der judenchristlichen; und an die erste Serie Jerusalemitischer Bischöfe, an die der juden-christlichen, schließt sich nun in gleich ununterbrochener Succession eine zweite von 15 heiden-christlichen an, deren Namen auf Rom hinweisen, das nun in die Erbschaft der Ueberlieferung des Jakobus seit 135 eingetreten zu sein scheint; eine Serie, deren erstes Glied Marcus, deren 15tes Narcissus ist, welcher eben in dem Streit von 190 als Haupt der Palästinenser auftritt, ein Mann, durch seine ungewöhnlichen Lebensführungen und seinen gediegenen Christencharakter hochangesehen (Euseb. V, 12. 22). Kein Wunder, wenn wir in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die römische Tradition und Kirche mit der palästinensischen in genauester Uebereinstimmung und im engsten Bunde finden, und wenn eine Gemeinde, wie diese Urgemeinde, die ihre bischöfliche Ahnenreihe unter Angebung sämmtlicher Namen in solcher ununterbrochener Folge bis auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurückführen konnte, ein hohes, traditionelles Ansehen genoß; eine Kirche, die gerade weil sie, obwohl juden-christlich in ihrem Ursprung, dennoch die τεσσαρεσκαιδεκάτη nicht feierte und auch als von ihren Aposteln nicht gefeiert darstellte, Rom eine doppelt willkommene Verbündete in diesem Streit war. Wie könnte es auch anders sich vermuthen lassen, als daß gleich ursprünglich die Praxis eines Jakobus mit der eines Petrus zusammenstimmte, und daß Jerusalems Gemeinde vollends seit der Hadrianischen Zeit, in welcher sie jene heiden-christliche Umgestaltung erfuhr, mit Rom eine immer innigere Verbindung einging?

d) Die alexandrinische Tradition.

Mit der palästinensischen Kirche steht, wie ihre Synodalen selbst bezeugen, die alexandrinische in engem Zusammenhang, in lebhaftem fortwährenden Verkehr und auf derselben Seite im Passastreit. Das sagen die Schlußworte der Palästinenser ausdrücklich, welche uns Euseb. (a. a. O. V, 25) aufbewahrt hat:

[1] Nach Hegesipp. Euseb. IV, 22. III, 32.

δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἥπερ καὶ ἡμεῖς. παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν. Zeugen dieses lebhaften Verkehrs zwischen beiden Kirchen sind die Reisen eines Clemens, die Lebensgeschichte des Origenes. Sie sind die nächsten Nachbarkirchen. Wie mit Palästina einerseits, so steht die alexandrinische Kirche mit der römischen Kirche andererseits und mit dem Petrinischen κήρυγμα schon durch die Person ihres ersten Gründers Markus (Euseb. II, 16) in uraltem Zusammenhang. Wieder sind es die Clementinen, welche (in der Zeit von 160 bis 180) eben diese Verbindung Alexandriens mit Rom einer- und mit Palästina andererseits auf mannigfache Weise, vermittelt durch die Person des römischen Clemens, bestätigen. Clemens kommt von Rom nach Alexandrien zu Barnabas und wird von diesem, einem Schüler des Petrus, wozu ihn die Homilien machen, nach Palästina zu Petrus selbst gewiesen, mit diesem bekannt, sein Begleiter und Zögling, und das in Cäsarea, welches später, im Passastreit von 190, als angesehene Hauptgemeinde neben der von Jerusalem in der Person seines Bischofs Theophilus, dem Mitpräsidenten des palästinensischen Concils, eine Hauptrolle spielt. Hatte nun die alexandrinische Gemeinde eine eigene Tradition über die Passaobservanz der Apostel, auf wen konnte sie dieselbe zurückführen, als auf Markus oder Barnabas, und so mittelbar auf Petrus, somit jedenfalls auf den engern Kreis der Urapostel, welche mit dem Herrn selbst in persönlichem Umgang gestanden waren, und auf deren Häupter? Zwei merkwürdige Stellen aus den Stromata und den Hypotypposen des Clemens von Alexandrien, welche letztere wir Eusebius verdanken (H. E. II, 1), geben uns über die Träger der alexandrinischen Ueberlieferung, ja überhaupt über das Netz der kirchlichen Tradition, wie man es sich damals dachte und den Häretikern entgegenhielt, Aufschluß. Clemens von Alexandrien nennt im ersten Buch der Stromata (c. 1) mehrere Zeugen und Kenner der ächten apostolischen παράδοσις, deren kraft- und seelenvolle Reden er selbst zu vernehmen gewürdigt worden sei, einen Jonier, den er in Hellas, zwei, die er in Süditalien gefunden, einen Aegypter und einen Cölesyrier, zwei andere im Orient, deren einer von Assyrien, der andere in Palästina, ein Ebräer war, von Ahnen her; auf den Letzten von Allen und zwar den an Geisteskraft Ersten sei er in Aegypten in seiner Verborgenheit gestoßen und durch ihn ganz befriedigt worden. „In Wahrheit, eine sici-

lische Biene war's, die, aus den Blüthen der prophetischen und apostolischen Auen ihren Honig ziehend, eine lautere Erkenntniß den Seelen ihrer Hörer einpflanzte. Diese Männer, welche die ächte παράδοσις der seligen Lehre bewahrten, die sie, unmittelbar von den heiligen Aposteln Petrus und Jakobus, Johannes und Paulus, vom Vater auf den Sohn (in ihrer Familie) fortgepflanzt, überkommen hatten, kamen mit Gottes Hülfe auch auf uns, um in uns jene vorelterlichen und apostolischen Saatkörner niederzulegen." Es erhellt hieraus: wie eifrig man in jener Zeit, nachdem die apostolische und erste nachapostolische Generation ausgestorben war, die ächten im Besitz einer glaubwürdigen und stetigen Ueberlieferung befindlichen Familien und Männer der zweiten nachapostolischen Generation aufsuchte, um aus ihrem Munde neben den schriftlichen Urkunden noch die Trümmer der viva vox der Apostel zu sammeln und schriftlich zu fixiren; wie eifrig dieses Geschäft auch von der alexandrinischen Kirche betrieben wurde — und vier Apostel sind es besonders, welche des größten Ansehens als die Träger des wahren Evangeliums genoßen: Jakobus und Petrus, die Repräsentanten des ersten urapostolischen Typus, Johannes und Paulus, die Repräsentanten des entwickelten freieren dogmatischen Standpunktes. Beiderlei Apostel standen zu Alexandrien bei seinen vielseitigen und wissenschaftlich gebildeten Kirchenlehrern in hoher Achtung. Auf wen aber Alexandrien selbst seine Tradition zurückführte und wie man sich dort die Fortpflanzung der Ueberlieferung dachte, zeigt das Bruchstück aus den Hypotypposen, jener Sammelschrift kirchlicher Traditionen. „Petrus, Jakobus und Johannes, gibt Clemens im VI. Buch dieser Schrift an, haben nach der Himmelfahrt des Heilandes — denn sie waren die von dem Herrn Bevorzugten — sich um die Ehre (des Bischofsamtes in Jerusalem) nicht gestritten, sondern Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem gewählt." Es könnte nun scheinen, Jakobus der Gerechte sei mit Jakobus, dem einen der drei bevorzugten Apostel, nicht dieselbe Person; allein das zweite Bruchstück aus dem VII. Buch der Hypotypposen fügt hinzu: „Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus übergab nach der Himmelfahrt der Herr die γνῶσις (das ächte Verständniß); diese übergaben sie den übrigen Aposteln, die übrigen Apostel den 70 Jüngern, von welchen einer auch Barnabas war. Es gab aber zwei Jakobus (nämlich im Jüngerkreise), der eine der Gerechte, der von der Tempelzinne heruntergestürzt und mit einem Walkerholz zu Tode geschlagen wurde; der andere ist der

Enthaupteten." Selbst wenn die Schlußbemerkung über die zwei Jakobus nicht mehr Clemens, sondern Eusebius angehörte, wovon jedoch das Gegentheil wahrscheinlicher ist, so würde schon aus dem λοιποῖς ἀποστόλοις erhellen, daß Jakobus der Gerechte, der Bischof von Jerusalem, selbst ein Apostel, aus der Mitte der Zwölfe sein muß, und aus der Gleichstellung mit Johannes und Petrus, daß er eben jener Bevorzugte, jenes Mitglied des vertrautesten Jüngerkreises für Clemens und seine kirchliche Ueberlieferung gewesen sei. Ist dies richtig, so erhellt aus dieser merkwürdigen Stelle das ganze System der kirchlichen Tradition jener Zeit. Vor Allem sind die Hauptauctoritäten der kirchlichen Ueberlieferung durchaus nur die Apostel, welche in persönlichem Umgang mit dem Herrn gestanden waren,[1] und Paulus ist daher nicht unter ihnen, keine Auctorität der Urtradition, denn ihm fehlt die Autopsie. Nur den Autopten und unmittelbaren Jüngern gebührt im traditionellen Ansehen der erste Rang. Allein diese stufen sich wieder auf dreifache Weise so ab: daß auf der ersten und höchsten Stufe als die eigentlichen unmittelbaren Empfänger der γνῶσις, des wahren innern Verständnisses, Mark. IV, 11 (denn die äußere Wahrnehmung kommt allen gleich zu), die drei nach den Evangelien von Jesu selbst ausgezeichneten Apostel Jakobus, Johannes und Petrus voranstehen; das Primat unter diesen Dreien scheint ursprünglich dem Jakobus zuzufallen, denn ihm lassen die beiden andern einstimmig die Ehre, der Bischof der Urgemeinde zu sein. Er ist's daher auch, welchem in den Clementinen Petrus die Aufzeichnungen seines κήρυγμα zuschicken läßt, er gibt in dem Apostel- und Gemeinde-Convent zu Jerusalem den Ausschlag Act. 15, 13 f. Dieser engere Kreis der drei Urapostel ist der Vermittler des innern Verständnisses für den weitern der neun andern Urapostel, die auf der zweiten Stufe, und diese sind wieder die Vermittler der Gnosis für den gleichfalls in den Evangelien genannten noch weitern Kreis der noch von dem Herrn selbst gewählten und ausgesandten 70 Jünger, die auf der dritten Stufe stehen. Bei dieser Abstufung der ursprünglichen Träger der Tradition, je nach dem mehr mittelbaren oder unmittelbaren Empfang der Ueberlieferung von dem Herrn selbst, leuchtet es ein, welche Gemeinden bei einer traditionellen Frage die gewichtigste Stimme

[1] Jakobus der Gerechte (Bruder des Herrn, Bischof von Jerusalem) wird hiebei von Clemens als Apostel genommen, fast möchte man glauben, auch mit dem Jakobus identificirt, der einer von den drei Vertrauten Jesu, aber nach den Synoptikern der Zebedaide ist. Man vergl. über die Jakobusfrage bes. Kern, Brief Jakobi S. 20 f.

haben mußten; diejenigen, in deren Mitte jene drei Hauptapostel als Bischöfe gewirkt, und die noch in ihren Gräbern die handgreiflichen Zeugnisse davon aufzuweisen hatten, wie Jerusalem in dem des Jakobus, Rom in dem des Petrus, Ephesus in dem des Johannes. Zugleich sieht man, wie die Tradition der Alexandriner selbst nicht unmittelbar auf einen jener Drei, noch selbst auf einen aus der Zahl der Zwölfe, sondern nur auf ein Glied des dritten Kreises und der dritten Stufe zurückging, auf Barnabas, nach Act. IV, 36 einen Leviten aus Cyprus, den Freund und täglichen Genossen der drei Urapostel in der Urgemeinde, der sein Vermögen ganz dem Dienst der Brüder opferte, nach Act. IX, 27 die Verbindung zwischen Paulus und den Uraposteln, als Freund der letzteren und Glied der Urgemeinde, vermittelt, als Abgesandter der Urgemeinde die Heiden-Christen in Antiochien besucht, bestärkt und unter Zuziehung des Paulus die Gemeinde begründet, Act. XI, 22 f. und lehrt XV, 35, und von dort aus gemeinschaftlich mit ihm nicht nur die Verbindung zwischen Antiochien und Jerusalem aufrecht erhält XI, 30, sondern auch die Heidenmission betreibt, XIII, 1 f., bis sie über der Mitnahme des (Johannes) Markus, eines von ihnen aus Jerusalem nach Antiochien gebrachten Gehülfen XII, 25, XIII, 13, der auf der ersten Missionsreise nicht die nöthige Tüchtigkeit bewiesen hatte, XIII, 5. 13 sich trennen und in der Heidenbekehrung ihre besonderen Wege gehen, Paulus unter Zuziehung des Juden-Christen aus der Urgemeinde Silas (15, 22. 40.) zu Land nach Kleinasien, Barnabas in Begleitung des Markus, wahrscheinlich gleichfalls eines Juden-Christen, zur See nach Cyprus und vielleicht später nach Alexandrien, wo Beide, Markus und Barnabas, später in Ansehen gestanden und gewirkt haben sollen. Barnabas ist es ja, den auch in den Clementinen Clemens in Alexandrien findet und der zwischen ihm und Petrus der Vermittler wird. Die Tradition der alexandrinischen Gemeinde steht daher hinsichtlich ihrer apostolischen Träger auf dritter Linie, kommt übrigens, wenn gleich in freierer Weise, durch die Person des Barnabas und Markus auf die Apostel der Urgemeinde und zwar besonders auf Jakobus und Petrus zurück, steht überhaupt mit der jerusalemitischen Ueberlieferung in engem Zusammenhang.

Führen so die Abendländer ihre Passafeier und zwar gerade die Eigenthümlichkeiten derselben, durch welche sie sich von der des Morgenlandes unterschied, vorzüglich auf die Häupter der Judenapostel, Petrus und Jakobus, und auf die zwei Haupt-

sitze ihrer Tradition, auf Jerusalem und Rom, zurück, neben welchen Paulus der Nichtaugenzeuge als traditionelle Auctorität doch nur in zweiter Linie steht; thun sie das in großer Uebereinstimmung — denn Lugdunum hatte schwerlich eine eigene apostolische Tradition und stützte sich seines genauen Zusammenhangs mit Rom wegen auf die römische — so wäre es doch wohl in der That zu verwundern, wenn ihr von den Hauptjudenaposteln abgeleiteter uralter Ritus nicht neben dem Pauliniſchen Element, das er vermöge seiner specifisch christlichen Basis enthält, auch noch den Charakter gerade jener Urapostel irgendwie an sich tragen sollte, und wir können es nur als eine neue Bestätigung für die Richtigkeit der gegebenen Auffassung des Differenzpunkts ansehen, wenn dieselbe Feier, die sich, genauer betrachtet, gerade nach ihrem eigensten Wesen als die buchstäblichste Nachbildung aller der Empfindungen und aller der äußeren Umstände zu erkennen gab, welche die Urapostel in jener unvergeßlichen Woche durchlebt hatten, hier ihren Ursprung auf Petrus und Jakobus zurückführt.

2) Die orientalische Tradition.

Umgekehrt müßte es doch gewiß befremden, wenn gegentheils in einer Kirche, deren Gründer ein Paulus war, in deren Mitte dessen Leben und Wirken gewiß mächtige Umgestaltungen hinter sich gelassen hatte, in einer Kirche, deren Tradition auf Johannes, den Träger des entwickeltsten spätesten apostolischen Zeitalters, zurückgeführt wird, die größtentheils aus Heidenchristen bestand, der ihr eigenthümliche Ritus ein juden-christlicher gewesen sein sollte, dem es sogar an aller und jeder Pauliniſchen Basis gefehlt hätte. Auf Johannes aber und Philippus geht in letzterer Beziehung die Ueberlieferung über das Alter der kleinasiatischen Observanz zurück. Warum nicht auf Paulus, muß man vor Allem fragen? Einem Petrus und Jakobus gegenüber war nur ein gleichfalls unmittelbarer Autopte und Jünger des vertrautesten Kreises, wie Johannes, von gleichem Gewicht in Sachen der Tradition. Zudem beriefen sich auch die Römer auf Paulus, sie hatten seine Gebeine in ihrer Mitte, die Asiaten dagegen konnten sich auf das Grab eines Philippus und Johannes berufen. Von Johannes hatte man durch Polykarp, von Philippus durch seine hochangesehenen Töchter noch bestimmte Nachrichten, welche Observanz er mitgefeiert habe; Jener hatte den Schluß des Jahrhunderts noch bis zu Trajan's Zeiten erlebt und sicher auch auf die äußere Organisation der kleinasiatischen Gemeinden einen mächtigen Einfluß geübt. — Paulus,

dem es, als dem erſten Begründer, mehr um die extenſive Ausbreitung des Chriſtenthums und um die Befreiung deſſelben von jüdiſcher Geſetzesgerechtigkeit, um die Erweckung, Läuterung, Befeſtigung des innern chriſtlichen Lebens zu thun geweſen, der frühzeitig, ſchon um 68 n. Chr., vom Schauplatz abgetreten war, hatte für die Entwicklung der äußeren Gemeindeverhältniſſe noch nicht ſo viel thun können. Auf den Glauben, der durch die Liebe thätig, iſt man gewohnt, dieſen Apoſtel dringen, ihn die unverdiente freie Gnade Gottes in Chriſto Jeſu, dem Gekreuzigten, mit Verwerfung der äußerlichen Werkheiligkeit rühmen zu hören, während er dagegen ein ängſtliches Halten an Tagen auf Koſten der Einigkeit, der Liebe, der Innerlichkeit und Lebendigkeit des Chriſtenthums als ein Hinderniß der wahren Gottſeligkeit, als einen Reſt jüdiſcher Geſetzesgerechtigkeit verwirft. Es iſt darum nicht Paulus der Gründer, ſondern ſeine apoſtoliſchen Nachfolger auf dem von ihm eröffneten Arbeitsfeld, Philippus, auf welchen die Tradition von Hierapolis, Johannes, auf welchen die von Epheſus zurückgeht. Dieſe und beſonders der Letztere ſind es, welche als die Auctoritäten der Aſiaten daſtehen. „Wir," ſagte Polykrates in ſeinem Schreiben an Victor, „halten den Tag (die ιδ'), den ihr geringſchätzet, nicht gering, wir feiern ihn, ohne irgend welche Aenderung, und das aus Pietät gegen unſere großen Vorgänger." Denn große Gebeine[1] liegen in Aſien begraben, welche auferſtehen werden am Tage der Erſcheinung des Herrn, wenn er herrlich aus den Wolken kommen und alle Heiligen auferwecken wird: Philippus meine ich, den Apoſtel aus der Zahl der Zwölfe, der in Hierapolis ruht, mit zwei Töchtern, die als Jungfrauen ergraut ſind; eine andere Tochter von ihm, die ihr Leben im heiligen Geiſt geführt, ruht in Epheſus; dazu Johannes, der an der Bruſt des Herrn gelegen, der ein Prieſter ward, gewürdigt des Hohenprieſterdiadems, dazu Märtyrer und Lehrer, dieſer ruht in Epheſus; außerdem Polykarp, der Biſchof und Märtyrer in Smyrna, und Thraſeas, ſowohl Biſchof als Märtyrer von Eumeneia, der in Smyrna begraben iſt; zu ſchweigen von Sagaris, dem Biſchof und Märtyrer, der in

[1] στοιχεῖα ſind Euseb. VII, 21 Gräber, die reihenweiſe neben einander liegen, ὡς σηπομένων ἐν πᾶσι τοῖς ὑποκειμένοις στοιχείοις νεκρῶν ἰχῶρας εἶναι τοὺς δρόσους, „als wenn das Blutwaſſer der in ihren unter der Erde liegenden Gräbern faulenden Todten der Thau wäre." Hier ſind es die Gebeine ſelbſt, wie aus dem Zuſatz ἅτινα ἀναστήσεται erhellt, als die Elemente des Körpers, zugleich ſo zu ſagen die Signalſtangen, handgreifliche Zeichen des Wandels und Wirkens jener großen Todten in den Städten, deren Boden ihre Gebeine umſchließt.

Laodicea ruht; von dem seligen Papirius und Melito, der (um des Himmelreichs willen Matth. 19, 12) sich der Ehe enthielt und nach allen Theilen im heiligen Geist seinen Wandel geführt hat. Er liegt in Sardes und erwartet sein Bischofsamt im Himmel am Tage seiner Auferstehung von den Todten. Diese alle feierten den vierzehnten Tag (den Tag des mosaischen Passaopfers, als Anfangspunkt der christlichen Freudenfeier) in Uebereinstimmung mit dem Evangelium (dem N. T., der Urgeschichte des christlichen Heils); sie alle folgten treu und ohne irgend abzuweichen, sich richtend nach der Norm des Glaubens (der Geschichte Jesu und seiner heiligen Apostel), und ebenso hielt diesen Tag unverändert auch ich, Polykrates, der ich geringer als ihr alle, nach der Ueberlieferung meiner Anverwandten, von denen einige meine Vorgänger (Bischöfe zu Ephesus) gewesen sind — denn sieben meiner Anverwandten waren Bischöfe, ich bin der achte Bischof in der Familie — und allezeit feierten meine Verwandten (als den Tag des Fastenschlusses und der Festcommunion) den Tag, an welchem das Volk der Juden den Sauerteig aus den Häusern schaffte (die ιδ΄)."

Hier stehen die traditionellen Auctoritäten Asiens von dem Schluß der apostolischen Zeit an bis auf 190 der Reihe nach vor uns; die Städte, in welchen sie begraben liegen und gewirkt haben sollen, gehören sämmtlich dem lydischen oder phrygischen Kleinasien an, welche beide hienach als die Hauptsitze der apostolischen Wirksamkeit und kleinasiatischen Tradition vom Schluß des ersten Jahrhunderts sich darstellen. Lydiens wichtigste Stadt, Ephesus, der Sitz des römischen Statthalters, des jonischen Archivs, war der Ort, wo Johannes gelebt hatte, wo er begraben lag, wo man seine Lehre, seine Schriften, seine Sitte am besten kennen mußte; um Ephesus schaaren sich die lydischen Gemeinden von Smyrna und Sardes; Phrygien's Haupt ist Hierapolis, der Ort, wo Philippus der Apostel gelehrt hatte, wo seine Töchter, die Prophetinnen (Act. 21, 87, früher im palästinensischen Cäsarea), bis in's hohe Alter gelebt und die Ueberlieferung ihres Vaters treulich bewahrt hatten; der Ort, wo Papias, der Sammler und Aufzeichner der Tradition des ersten Jahrhunderts, Bischof gewesen war, ein Zeitgenosse des Ignatius, ein Freund des Polykarp, ein Schüler des Apostels Johannes (Irenäus V, 33) — Eusebius setzt ihn in Trajan's (97—116) und des römischen Bischofs Evarestus (101—110) Zeit — ein Zeitgenosse der Apostelschüler, mit diesen selbst noch vielfach im Umgang gestanden, aber

auch mit ihren persönlichen Bekannten in vielfachem Verkehr, wie er selbst in der von Eusebius nicht ganz richtig gedeuteten Stelle (Euseb. III, 39) sagt, namentlich noch ein Zeitgenosse von Philippus Töchtern, von deren Munde er, wie er selbst angibt, geschichtliche Ueberlieferungen erhalten hatte (Euseb. III, 39), wie er auch Johannes den Presbyter und Aristion, diese beiden Apostelfreunde und Schüler, als traditionelle Quellen besonders benützte, den einen mehr für den Stoff an Thatsachen, den andern mehr für die Erklärung des Lehrstoffs. An Hierapolis lehnten sich die phrygischen Gemeinden Eumeneia und Laodicea mit ihrer Tradition an, und noch später sehen wir den Montanismus, dessen Vaterland Phrygien war, in Proklus sich auf diese phrygische, auf Philippus und seine Töchter zurückgehende Tradition berufen.

a) Die phrygische Tradition.

Sehen wir sodann näher auf die Auctoritäten selbst, so stehen voran die apostolischen des ersten Jahrhunderts, als die älteste, wie es scheint, Philippus, der sich mit seinen Töchtern aus dem palästinensischen Cäsarea (Stratonis Act. 21, 8) vielleicht noch vor Johannes dem Apostel nach Kleinasien zu einer Zeit übersiedelt haben mochte, als diese Gemeinden nach dem Tode ihres Gründers von der apostolischen Pflege verlassen und verwaist schienen. Nach Act. XXI, 8. VI, 5 war Philippus der Evangelist einer von den sieben Diakonen der Urgemeinde, und die in der Urkirche berühmten prophetischen Töchter dieses Mannes machen die Annahme nothwendig, daß der Apostel Philippus, auf welchen die Ueberlieferung von Hierapolis zurückging, nach Polykrates einer von den Zwölfen (Matth. X, 3), Eine Person mit jenem Evangelisten gewesen. In der That stimmt auch hiemit Alles zusammen, was wir von Philippus wissen. Obwohl ein Judenchrist, aus derselben Vaterstadt mit Andreas und Petrus, aus Bethsaida (Joh. I, 45), ist er gleichwohl in der evangelischen Geschichte als Vermittler zwischen den Juden- und Heiden-Christen, als ein Apostel von freierer Richtung, von einiger Verwandschaft mit dem Paulinischen Universalismus, dargestellt; an ihn wenden sich vertrauensvoll, Joh. XII, 20 ff., jene Ἕλληνες, die heidnischen Proselyten, die auf's jüdische Fest nach Jerusalem kommen und Jesum zu sehen wünschen; er vermittelt die Sache durch Petrus und Andreas, seine Landsleute und Mitapostel, und veranlaßt dadurch eine Rede Jesu von durchaus universalistischer Tendenz, welche jenes beginnende Fragen auch der Nichtjuden nach dem Heil als ein Zeichen der beginnenden

Herrlichkeit Christi darstellt; wie natürlich, daß der Apostel von Ephesus seines Nebenapostels in Hierapolis, und zwar gerade eines solchen Zuges von ihm, seinem Geistesverwandten, erwähnt! Er ist es daher auch, welcher in dem Streit mit den einheimischen Juden-Christen der Urgemeinde, zur Zufriedenstellung der Ἑλληνισταί, als ein bei diesen Vertrauen besitzender Mann, obwohl Mitglied des Apostelkreises, in die Zahl der sieben Diakonen gewählt wird, Act. VI, 1. 5;[1] er ist's, der nach jener in

[1] Hiernach wäre der Diakon mit dem Apostel Eine Person. Olshausen's Gründen für das Gegentheil zu Apostelg. VIII, 5, XXI, 8 kann ich kein großes Gewicht beilegen. Der Vater der bekannten vier prophetischen Töchter ist nach der einstimmigen Ansicht der ältesten Kirche der Apostel Philippus, und zwar, wie Polykrates sagt, ὁ τῶν δώδεκα ἀπόστολος; und wie hätte sich die asiatische Kirche, in deren Mitte dieser Apostel lehrte, wie deren Kirchenlehrer, die z. B. ein Papias und wohl auch Polykarp, Ersterer Bischof von Hierapolis, dem Wohnsitz des Apostels Philippus und seiner Töchter, die letzteren persönlich kannten und gewiß über ihren Vater genau unterrichtet waren, darüber täuschen können? Olshausen's Ausweg, das Epitheton ὁ ἀπόστολος, das die älteste Kirche dem Evangelisten und Diakon Philippus gegeben, sei = reisender Lehrer zu nehmen, ist daher unzulässig, auch abgesehen davon, daß es absolute als Epitheton wohl nur den Zwölfen und Paulus gegeben wurde; wenn es auch Act. 14, 4 und 14, wo übrigens Paulus mitbegriffen ist, zugleich auf Barnabas ausgedehnt wird, mit Hinblick auf das ἀποστέλλειν XIII, 2, 3, innerhalb eines bestimmten Zusammenhangs, und communicativ mit einem andern, der es in höherem Sinn verdiente. Was ist denn auch gegen die Identität beider Personen, des Apostels und des Diakons? VIII, 14, sagt Olshausen, werde der Evangelist und Diakon von den Aposteln ausdrücklich unterschieden; ja er wird es, aber nicht als Diakon von den Aposteln, sondern eben so gut als ὁ ἐν Σαμαρείᾳ ἀπόστολος von den οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι, die ihrem Mitjünger zu Hülfe kommen, sobald sie den von ihm gemachten Anfang, Nichtjuden zu evangelisiren, mit Erfolg gekrönt sehen, während sie selbst für ihre Person vorerst noch in Jerusalem vollauf zu thun haben und dort vorerst ihren festen Mittelpunkt beibehalten zu müssen glauben, daher auch noch nicht außerhalb desselben ihren bleibenden Wirkungskreis suchen. Das Einzige, was dagegen hauptsächlich zu sprechen scheint, ist der Hergang Act. VI, 1—6. Wenn aber hier unter den gewählten Almosenpflegern Stephanus noch dem Philippus voransteht, so ist dies leicht aus der eigenthümlichen Begabung, der ausgezeichneten Thätigkeit, dem berühmten Schicksal des Stephanus für und bei Führung gerade dieses Amts zu erklären. Sein Name drängte sich bei Erwähnung dieses Amts dem Berichterstatter besonders und zunächst auf; Stephanus ist es, der nun von VI, 8 — VIII, 3 die Feder des Geschichtschreibers zuerst beschäftigt, dessen Schicksal den Anstoß zu der Evangelisirung Samaria's gibt, daher voranstehen muß; während von VIII, 4 er sogleich die Wirksamkeit des zweiten jener sieben beginnt, der in dem Evangelistendienst seinen eigenthümlichen Beruf fand, in dem er sich auszeichnete wie Stephanus im Diakonat, des Philippus. Hieraus erklärt sich leicht, warum im Zusammenhang mit diesem Gang der Geschichte VI, 5 Stephanus Name dem des Philippus vorangeht, auch wenn Letzterer ein Apostel war. Die Hauptschwierigkeit aber scheint darin zu liegen, daß die Diakonen nach dem Vortrag der Apostel nicht aus ihrer, sondern aus der Mitte der Gemeinde gewählt werden sollen, daß in Uebereinstimmung mit diesem Vorschlag die Wahl vor sich ging, und die Diakone, auch Philippus, den Aposteln sofort präsentirt und von diesen zum Diakonat eingesegnet werden. Allein auch hierin kann ich bei der abgerissenen

Folge von Stephanus Bekenntniß und Tod über die Urgemeinde ausgebrochenen Verfolgung anfängt, über den Kreis der Juden selbst hinauszugreifen und in Samarien (unter dem halbjüdischen Volk, der Brücke zur Heidenmission) das Evangelium zu predigen, der dort mit apostolischen Wunderkräften auftritt, und nach dem ersten glücklichen Gelingen von der Urgemeinde aus durch die Apostel Petrus und Johannes unterstützt wird, so daß nun zuerst auch unter Nichtjuden die pneumatischen Gnadengaben offenbar werden (VIII, 14 f.); er ist es, der sofort auch über die Samariter hinausgeht und, in Folge eines besondern göttlichen Befehls nach dem südlichen Palästina sich wendend, den Kämmerer der Königin Candace, einen äthiopischen Heiden, der an das A. Testament glaubte, über den Opfertod Jesu unterrichtet (das Ende der Scheidewand zwischen den Heiden und Juden) und tauft; darauf nach dem Norden von Palästina, getrieben vom heiligen Geist, eilt, und nachdem er von Azotus an (Asdod, bei Askalon, an der Südküste von Palästina) nach Norden zu in allen Städten das Evangelium gepredigt, in Cäsarea ankommt (Act. VIII, 39—40), um dort, wie es scheint, eine längere Wirksamkeit zu beginnen, an demselben Ort, wo nun auch bei Cornelius des Römers Bekehrung und Erfüllung mit dem h. Geist dem Petrus in Folge eines göttlichen Gesichts klar wird, daß auch die Heiden ohne Gesetz zum Reich Gottes berufen seien, und wo später noch, zur Zeit der letzten Reise des Apostels Paulus nach Jerusalem, die Familie des Philippus mit ihren vier prophetischen Töchtern das gastfreundliche Haus ist, das Paulus beherbergt, und in dessen Mitte dem Letztern seine Gefangennehmung in Jerusalem und seine Ueberantwortung in die Hände der Römer

Kürze der Erzählung kein entscheidendes Moment erblicken. Wie es einerseits begreiflich ist, daß die Gemeinde, wenn sie auch die Apostel ihrem eigenthümlichen Berufe durchaus wiedergegeben wissen wollte, dennoch wünschte, wenigstens Einer aus dem Kreise der Apostel, welche bisher die Almosenpflege geleitet hatten, und zwar gerade der, welcher bei den (Hellenen und) Hellenisten beliebt war, möchte, mindestens für den Anfang, mit in das Pflegeramt eintreten, so ist es andererseits von Seiten der Apostel nicht anders als wahrscheinlich, daß sie darauf gerne eingingen, da ja der Armendienst ihnen bisher wichtig genug gewesen war, um von ihnen selbst besorgt zu werden, und nun doch ihrer eilf dem λόγος θεοῦ und der προσευχή ganz obliegen konnten; endlich kann es nicht befremden, wenn Philippus, der als Apostel keiner Weihe bedurfte, für dieses specielle neu errichtete Kirchenamt, ohne für sich eine Ausnahme zu begehren, mit den andern unter Gebet und Handauflegung von den Bruder-Aposteln geweiht wird; und damit stimmt ganz überein, wenn wir kurze Zeit nachher schon VIII, 4 diesen nur für den Anfang, wie es scheint, unter die Armenväter getretenen Apostel seinem eigentlichen Beruf gleichfalls wiedergegeben sehen, wo er nach Zersprengung der Urgemeinde als Evangelist in weiteren, auch nichtjüdischen Kreisen vor den andern Aposteln sich durch seine Thätigkeit auszeichnet.

geweissagt wird (Act. 21, 9 ff.) Kein Wunder, wenn nach Erfüllung dieser Weissagung gerade Philippus sich gedrungen fühlen konnte, seiner ganzen Vorliebe und innern Berufung gemäß, in die Mitte der nun ihres Apostels beraubten kleinasiatischen Heiden-Christengemeinden sich zu begeben und dessen Werk fortzuführen. Wie Paulus als der Heidenapostel, so wird der Apostel Philippus als der Evangelist charakterisirt, in keinem andern Sinn, als weil er hauptsächlich und zuerst unter den Zwölfen sich auf die Ausbreitung des Evangeliums, und zwar über den nächsten jüdischen Kreis hinaus, aus göttlichem Antrieb geworfen und in dieser Evangelisten-Eigenschaft die erste Brücke zwischen der Juden- und Heidenmission, den ersten Uebergang von der anfänglichen noch eingeschränktern Wirksamkeit der Urapostel in Jerusalem zu ihrer Berufserfüllung als die Sendboten der ganzen Welt gebildet hatte.

b) Die lydische Tradition.

Als die zweite Auctorität des asiatischen Ritus aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts steht Johannes da, der Lieblingsjünger, dessen Gebeine in Ephesus ruhen. Kleinasien war nach der kirchlichen Tradition ihm zugefallen, als Schauplatz seiner Thätigkeit (Euseb. III, 1), und wie diese, so weisen dorthin alle Spuren seines Wirkens. Insbesondere ist es das lydische Kleinasien mit den Städten Ephesus, Sardes und Smyrna, das die mannigfachsten Berührungspunkte mit ihm darbietet und seiner Tradition sich rühmt. Zwar trat er hier erst später von Palästina aus ein, und zwar, wie es die Urapostel meist gethan zu haben scheinen, erst nachdem Paulus dort Bahn gebrochen,[1] vielleicht auch Philippus bereits sein Wirken in die dortige Nähe verlegt hatte; denn Timotheus, der Pauliner, wird als der erste Bischof von Ephesus genannt (Euseb. III, 4), und bekannt ist, wie groß die Anhänglichkeit der Epheser an Paulus war, den sie so lange in ihrer Mitte gehabt, mit dem sie auch während seiner Gefangenschaft in fortwährendem Verkehr gestanden hatten. Um so gewisser und durchgreifender ist dagegen seine lange Wirksamkeit in dieser Gegend, deren Umkreis uns ungefähr die in der Apocalypse genannten sieben Gemeinden (von der Hauptgemeinde Ephesus an nach Norden aufsteigend, sodann gegen Osten umbeugend und von da nach Süden herablaufend) bezeichnen, gleichsam die Grenzpfähle seines spätern apostolischen Sprengels. Fünf davon sind lydische Gemeinden, nur in einer, Per-

[1] Man vergleiche Lücke Commentar zum Joh. Ev. I. S. 23.

gamos, berührt sich der Johanneische Sprengel mit dem im Norden angrenzenden Mysien, und in einer östlich gelegenen, Laodicea, mit dem phrygischen Sprengel des Philippus. Der Mittelpunkt desselben aber und darum der Sitz der Johanneischen Tradition bleibt das lydische Kleinasien und vor Allem Ephesus, die Hauptstadt desselben, der Begräbnißort des Johannes, auch im Passastreit von 190 der Versammlungsort der Bischöfe, welche es mit der Johanneischen Tradition hielten. Dahin weist die Nachricht von Johannes Verbannung nach Patmos (Apoc. I, 9), einer der Sporaden des ägeischen Meeres, einer unfruchtbaren Felsinsel in der Nähe des lydischen Kleinasiens, südlich von Icaria, dem gewöhnlichen Verbannungsort der Römer. Vielleicht geschah dies in Folge von seiner längst in und um Ephesus entfalteten apostolischen Wirksamkeit. Nach Eusebius auf Irenäus (V, 5.) gestützter Angabe soll es unter Domitian, um dessen fünfzehntes Regierungsjahr, somit um 95 n. Chr. (Euseb. a. a. O. III, 18), geschehen und er seinen Gemeinden nicht lange entzogen gewesen sein. Schon nach einem Jahr sei er unter Nerva (96 n. Chr.), nachdem alle Befehle Domitianischer Grausamkeit nach dem Tode des Letztern vom römischen Senat zurückgenommen waren, nach Ephesus zurückgekehrt (Euseb. III, 20.). Schon hatte auch Nerva wieder seinem Nachfolger Trajan (97 n. Chr.) Platz gemacht, in Alexandrien war der dritte Bischof, Cerdo (97—108), in Rom gleichfalls der dritte, Clemens (93—102), in Antiochien und Jerusalem der zweite, dort Ignatius, hier Symeon (der 99 n. Chr. unter Trajan in einem Alter von 120 Jahren stirbt), im Amt, und noch immer lebte in Ephesus der Lieblingsjünger nach Iren. a. Haer. III, 3, 4. II, 22, 5. *παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων*, eine durch alle jene *πρεσβύτεροι, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες* bestätigte Notiz. Von seiner Wirksamkeit entwirft uns Clemens Alex., der schon bekannte Sammler der kirchlichen Ueberlieferungen, in der Schrift „*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*“ c. 42 ein Bild. „Nach des Tyrannen Tod,“ erzählt er, „kehrte Johannes von der Insel Patmos nach Ephesus zurück. Von hier aus besuchte er — man rief ihn — auch *τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν*, bald um Bischöfe einzusetzen, bald um ganze Gemeinden zu ordnen, bald um durch's Loos einen zu bestellen von denen, auf welche der heilige Geist die Wahl lenken würde.“ Clemens erzählt dies als Einleitung zu der bekannten, durch den Apostel vermittelten Bekehrungsgeschichte, einem Zuge seiner seelsorgerischen Liebesfülle. So kam es denn auch,

daß die kleinaſiatiſche Tradition neben Philippus vor Allem auf Johannes beruhte, nicht auf dem frühe vom Schauplatz abgetretenen Paulus, und Epheſus beſonders als Hauptſitz derſelben neben Hierapolis galt. ἀλλὰ καὶ, ſagt hierüber Irenäus adv. Haeres. III, 3, ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως. So war es denn natürlich, daß in einem Streit der kleinaſiatiſchen Tradition mit der römiſchen, der Johanneiſchen mit der Petriniſchen, Epheſus voranſteht, übrigens unter Berufung auf die Ueberlieferung aller umliegenden Hauptgemeinden, auf welche ſich die Wirkſamkeit des Johannes erſtreckt hatte, und auf die Hauptgemeinden der ganz hiemit zuſammenſtimmenden Tradition des Philippus. Was kann zu dieſer ganzen Wirkſamkeit des Johannes, zu der Parallele mit Philippus, zu ſeiner Wahl eines Wirkungskreiſes unter heiden-chriſtlichen Gemeinden, die im pauliniſchen Geiſte wurzelten, beſſer ſtimmen, als der ganze Charakter, Inhalt und Geiſt des Johanneiſchen Evangeliums und des dieſem Apoſtel von der Kirche ὁμολογουμένως beigelegten erſten Briefes? Paulus hatte jene Gemeinden gegründet, die beiden am meiſten univerſaliſtiſchen unter den zwölfen, Philippus und Johannes waren in ſein Werk nach ſeinem Tode eingetreten und hatten es weiter geführt. Stellen, wie Joh. X, 16, XII, 20 f., zeigen deutlich einen dem Pauliniſchen analogen Univerſalismus, und auch hinſichtlich des dem ganzen vierten Evangelium und 1. Joh. zu Grund liegenden, vollkommen entwickelten, chriſtlichen Bewußtſeins, welches ſowohl in der Chriſtologie als in der Heilsordnung den Judaismus weit hinter ſich hat (Joh. I, 17. I, 1 f.), ſteht Johannes ganz auf Einem Boden mit Paulus; bei aller ſonſtigen Eigenthümlichkeit, durch welche Beide charakteriſtiſch, der Eine als Autopt, der Andere als Nichtautopt, ſich von einander unterſcheiden.

Nach den apoſtoliſchen Auctoritäten folgen bei Polykrates die in Aſien (und Rom) angeſehenſten Träger und Vermittler dieſer apoſtoliſchen Ueberlieferung; voran die ſelbſt noch in die apoſtoliſche Zeit gehörigen Töchter des Philippus, welche mit Papias für die Tradition von Hierapolis und mit Polykarp auch für die von Epheſus die Brücken zwiſchen dem erſten und zweiten Jahrhundert auf ähnliche Art bilden, wie der römiſche Clemens für die Petriniſche und Symeon ſammt den übrigen 14 juden-chriſtlichen Biſchöfen (die auch Epiphanius

mit der ganzen Kirche hochstellt[1]) für die Ueberlieferung der Urgemeinde und des Jakobus; in zweiter Linie stehen als nachapostolische Auctoritäten Polykarp, Johannes Schüler (zwischen 160 und 170 in einem Alter von 86 Jahren gestorben, Euseb. IV, 15, im Todesjahr des Johannes, 99 n. Chr., ungefähr 14 — 20 Jahre alt), Thraseas, Sagaris, Papirius und Melito, sämmtlich schon längere Zeit gestorben; denn auf diese alle geht das *μεγάλα στοιχεῖα*, wie denn auch fast bei Jedem ausdrücklich beigefügt ist, wo seine Gebeine liegen; zu ihnen kommt, als eine Art traditioneller Auctorität, der nach seiner eigenen Angabe damals, um 190, 65 Jahre alte Polykrates selbst (somit um 125 geboren), Bischof in dem Hauptsitze der Johanneischen Tradition und Zweig einer Familie, aus der eine namhafte Zahl von Bischöfen hervorgegangen war, und namentlich mehrere Bischöfe von Ephesus stammten.

Es führt uns dies auf die Attribute, welche Polykrates seinen Gewährsmännern beilegt, und die, eine Art von Doxologie für Jeden, nichts Anderes bezwecken, als theils die Glaubwürdigkeit ihrer traditionellen Zeugenschaft, theils ihr normatives Ansehen zu beweisen. Bei den beiden Aposteln sind es Attribute, welche sie als Glieder aus dem Kreise der Urapostel bezeichnen, theils als Urapostel der zweiten Stufe, wie das Prädikat des Philippus: *ὁ τῶν δώδεκα*, theils als solche der ersten Stufe, ja als besonders Bevorzugte, wie das des Johannes: *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*. Merkwürdig sind die drei weiteren Attribute des Johannes, von welchen zwei die diesem Jünger verliehenen hohen Auszeichnungen und Gnadengaben, das dritte seine bewährte Treue gegen den Herrn, alle somit seine Fähigkeit überhaupt wie seine Zuverlässigkeit in Ueberlieferung dessen, was der wahrhaftige Sinn des Herrn gewesen, darthun sollen. „*ὃς ἐγενήθη*, sagt Polykrates, *Ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος.*“ Dr. v. Baur hat dieses Attribut als einen Beweis dafür genommen, daß Polykrates den Apostel hiebei in der Eigenschaft eines alttestamentlichen Hohenpriesters, der den richtigen Passatag wissen mußte, vorgestellt habe. „Johannes, sagt er,[2] erscheint hier als der Jünger, welchen Christus, wie er selbst Hoheprieſter ist, gleich-

[1] *ἅμα δὲ καὶ πεντεκαίδεκα ἐπίσκοποι γεγόνασιν ἐκ περιτομῆς, καὶ ἐχρῆν τότε, τῶν ἐπισκόπων ἐκ περιτομῆς ὄντων ἐν Ἱερουσαλὴμ καταστα-θέντων, τὸν πάντα κόσμον τούτοις συνέπεσθαι, καὶ μετ' αὐτῶν ἐπιτελεῖν* (τὸ πάσχα), *ἵνα μία τις γένηται συμφωνία.* Epiph. Haeres. 70, 10.

[2] Tübing. Jahrb. 1844, 4. S. 649.

sam als den sichtbaren Repräsentanten seines Hohenpriesterthums auf der Erde zurückgelassen hat, und in dieser Würde, welche in diesem Zusammenhang die fortdauernde Bedeutung des alttestamentlichen Hohenpriesterthums oder der alttestamentlichen Religionsverfassung auch für die neue διαθήκη bezeichnen soll, wird der Apostel Johannes als Zeuge dafür aufgerufen, daß die Christen, in deren Namen Polykrates spricht, den urkundlich ächten Tag feiern. In welchem Sinn dem Apostel Johannes diese hoheprieſterliche Auszeichnung beigelegt wird, sehen wir noch deutlicher daraus, fügt Baur hiezu, daß auch von jenem Jakobus, welcher als Bruder des Herrn und erster Bischof von Jerusalem der ächteste Repräsentant des Judenchristenthums war, bei **Epiph. Haer.** 29, 4. 78, 14. gesagt wird: er habe als Hoheprieſter Christi, wie er genannt und beschrieben wird, das πέταλον auf dem Haupte getragen; wie **Gal. II**, 9 stehen also auch hier noch Jakobus und Johannes als ἀπόστολοι περι τομῆς neben einander!" Sicher hat Baur das πέταλον selbst ganz richtig als das hoheprieſterliche Diadem **Exod.** 29. 6 erklärt; man vergl. (**Joseph Ant. III**, 7, 3. **Bell. jud. V**, 5, 7); dagegen hat er die wahre Beziehung des Attributs nicht getroffen. Man erinnere sich, daß hier die kleinasiatische Tradition der römisch-paläſtinensischen entgegengesetzt wird, welche auf Petrus und Jakobus zurückgeht. Welche Bedeutung mußten nun der letztern jene hohen Attribute und Gnadenvorzüge geben, die einem Petrus, einem Jakobus von den Occidentalen beigelegt werden konnten und gewiß auch beigelegt wurden, denn theils aus den Schilderungen des Hegesippus, der sich in Rom längere Zeit aufhielt, theils aus den apostolischen Schriften, überhaupt aus der Tradition waren sie dort sicher bekannt. Petrus war von dem Herrn selbst der Fels genannt worden, auf den er seine Kirche gründen wolle; ihm waren die Schlüssel des Himmelreichs übergeben worden, Matth. 16, 18. 19; Jakobus war, wie uns Hegesipp um 160 erzählt, von des Herrn Zeiten an bis auf die seinigen mit dem Beinamen „der Gerechte" vor allen andern ausgezeichnet worden (Euseb. II, 23); er war ein Nasiräer, durch ein streng ascetisches Leben ausgezeichnet, er durfte allein in's Heilige eingehen, er trug Prieſterkleidung und, wenn man Epiphanius irgend Glauben schenken darf, auch das πέταλον, weil er als Joseph's Sohn der Zweig einer Prieſterfamilie war, und starb, wie Petrus, als Märtyrer. Alle diese Auszeichnungen seiner Person waren eben so viele Zeugnisse für die auf ihn und Petrus zurückgehende Ueberlieferung, eben so viele Stimmen

für den abendländischen Ritus. Was hatte Polykrates diesen Attributen bei seinem Hauptgewährsmann entgegenzustellen? Daß auch Johannes ein ἱερεὺς ἐγενήθη τὸ πέταλον πεφορηκώς; daß er in einem noch viel höhern Sinn des Vorzugs gewürdigt worden sei, in das obere Heiligthum einzugehen, um dort die Herrlichkeit Gottes in hohen Gesichten und Offenbarungen zu schauen; [1] von Gott selbst hat er diese Insignien der höchsten Priesterwürde davon getragen, ist von ihm mit dem Stirnband Aarons geschmückt worden, er ist der erhabene gottgeweihte Priester, dem der Zutritt in's Heiligthum geöffnet worden, der große Lehrer und der treue Leidenszeuge. Das Erste deutet auf den Seher der Apokalypse, das Zweite auf den Lehrer, wie er im Evangelium und dem ersten Brief erscheint, das Dritte weist auf den Verbannten von Patmos hin, vielleicht zugleich mit Beziehung auf Apoc. I, 5. 9. So wenig ist demnach hier Johannes als ein jüdischer Seitenmann zu Jakobus charakterisirt, daß er vielmehr in höherer Potenz dem, welcher in das untere Heiligthum Zutritt hat, als der wahre, von Gott selbst in's Allerheiligste des Himmels eingeweihte Priester gegenübergesetzt, als Leidenszeuge Beiden gleich, als hervorragender Lehrer vor Beiden ausgezeichnet, als Lieblingsjünger dem Felsenjünger coordinirt ist. Gerade in jener höhern neutestamentlichen Priesterwürde, kraft welcher man dem der Nähe Gottes und so hoher Offenbarungen Gewürdigten zutrauen muß, daß er in Allem das Rechte getroffen haben werde, liegt daher vielmehr die Erhabenheit des Neuen Testaments über das Alte, des Johannes über den Jakobus, als eine Gleichstellung beider oder gar eine Andeutung von der Fortdauer des mosaischen Ceremonialgesetzes in der neuen Religionsökonomie, zugleich aber auch das Primat der Johanneischen Tradition gegenüber der Jakobisch-Petrinischen.

An den Trägern und Vermittlern dieser apostolischen Ueberlieferung werden zweierlei Prädikate hervorgehoben, welche gleichfalls die Zuverläßigkeit und authentische Richtigkeit des von ihnen Ueberlieferten verbürgen sollen: Prädikate des Charakters und der äußern Stellung zu den Quellen der Tradition. So wird von den Töchtern des Philippus, über deren glückliche Lage an einer ursprünglichen Traditionsquelle begreiflicher Weise nichts gesagt zu werden braucht, von Zweien ihr Ergrauen in freiwilliger Ehelosigkeit, von einer

[1] Auch Lücke Comment. z. Joh. I, S. 20 f. nimmt das πέταλον bildlich; mit Recht. Hier die richtige Beziehung des Epithetons, welche bei Lücke noch fehlt.

Dritten, welche, wie die vierte, in der Ehe gelebt zu haben scheint (**Clemens Strom. III, c. 6.** *Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο, Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν.* Euſ. **III,** 30 — wie er ſelbſt in der Ehe gelebt hatte, ſo erlaubte er's auch ſeinen Töchtern) ihr im heiligen Geiſt vollendeter Wandel erwähnt; von Polykarp, Thraſeas und Sagaris, daß ſie Biſchöfe und Märtyrer geweſen, ſomit einerſeits die Träger der ächten kirchlichen, von den Apoſteln her durch die Biſchöfe ſtetig fortgepflanzten Tradition, andererſeits im Tod bewährte treue Zeugen der Wahrheit. Auch von den, wie es ſcheint, jüngſt Geſtorbenen, Papirius und Melito, erhält jener, ohne Zweifel auch Biſchof einer lydiſchen oder phrygiſchen Gemeinde, das Prädikat *μακάριος*, weil er, wie es ſcheint, zwar kein Märtyrer war, aber von der Kirche um ſeines heiligen Lebens willen hoch in Ehren gehalten und allgemein ſelig geprieſen wurde; bei Melito wird auf ſeinen durchweg heiligen Wandel und ſeine freiwillige Eheloſigkeit, ſomit ascetiſche Strenge, wie durch das *περιμένων ἐπισκοπὴν* auf ſeine Stellung als Biſchof am Sitz der ächten Ueberlieferung hingewieſen; denn auch er war wohl nicht als Märtyrer geſtorben. Ein durchweg heilig geführtes ascetiſches Leben oder muthiger Zeugentod ſind die Garantie dafür, daß jene Männer das Ueberkommene getreu überliefert, ihre Stellung als biſchöfliche Empfänger und Träger des in der Kirche Ueberlieferten, an Sitte, an Urkunden, an mündlichen Erzählungen, die Garantie dafür, daß ſie das Wahre, Aechtapoſtoliſche richtig überkommen haben. Welche Bedeutung das Episcopat gerade bei der Tradition hat, kann man am beſten aus den Clementinen (**Ep. Clem. ad Jacob. c. 5. 6**) erſehen. Der Biſchof iſt hienach der Leiter der wahren Ueberlieferung und Lehre, des Canons der Schriftauslegung (**Epist. Petr. ad Jac. c. 1**), der Bewahrer der ächten apoſtoliſchen Urkunden, die er Niemand, der nicht eine Probe erſtanden hat, und auch dem Erprobten nur mit aller Vorſicht gegen jede Gefahr der Verfälſchung oder Auslieferung in untreue Hände von Unkirchlichen anvertrauen ſoll. Frühe wurde daher die Wahl und Beſtellung zum Biſchofsamt mit Rückſicht darauf, auf authentiſches Empfangenhaben und Weitergeben der wahren Ueberlieferung, vorgenommen; die Apoſtel, und nach ihnen die Biſchöfe, ſind der Mittelpunkt, die Führer der Gemeinden, ihr Anhang der kirchliche Kern derſelben, neben welchem in den Gemeinden wohl Auswüchſe, Reſte früherer Standpunkte bei Einzelnen oder ganzen Parteien, wie ſchon in der Urgemeinde

strenge Judaisten neben den schon über diesen Judaismus hinausgeschrittenen Aposteln vorkommen können, die aber mit dem Kern der Gemeinde nicht verwechselt werden dürfen. Die Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel in der Einzelgemeinde, und der bischöfliche Kern der Gemeinden sind der Keim, aus welchem sich später bei dem wachsenden Zusammenschluß der Gemeinden und der Provinzialkirchen die katholische Kirche im Einzelnen und Ganzen entwickelte; sie sind die Katholiker der Urzeit, die wichtigsten beglaubigten Repräsentanten der Gemeindetradition, und die sicheren treuen Vermittler derselben für die kommende Zeit. Besonderes Gewicht wurde hiebei noch auf einen Punkt gelegt, den der Verwandtschaft, mit Jesu, mit den Aposteln, mit den früheren Bischöfen einer Gemeinde selbst, als auf eine neue Garantie für die Richtigkeit der Ueberlieferung. Dieses Moment tritt, wie sonst in Jakobus und Symeon, den zwei ersten Bischöfen Jerusalems, Jesu Verwandten, so hier in den Töchtern des Philippus und im letzten Glied der kleinasiatischen Tradition in Polykrates auf. Nicht nur reicht Polykrates selbst noch in Polykarp's Zeit hinauf, in dessen Todesjahr er 30 — 40 Jahre alt war, und den er ohne allen Zweifel persönlich gekannt und gehört haben muß, da Smyrna und Ephesus in enger Berührung mit einander standen; sondern er ist selbst aus einer ganz bischöflichen Familie, innerhalb welcher sich somit die Ueberlieferung gewiß vom Vater auf den Sohn (s. oben **Clem. Strom. I, 1**) treulich vererbte; sieben seiner Vorfahren sind Bischöfe gewesen, er selbst der achte; vermuthlich waren es die meisten in Ephesus selbst. Rufin übersetzt **septem nempe ex parentibus meis *per ordinem* fuerunt episcopi, ego octavus**; ob er für eine solche stetige Aufeinanderfolge des Polykrates und seiner Vorfahren eine besondere geschichtliche Notiz, etwa aus dem Brief des Polykrates selbst (um 400), noch vor sich hatte, oder nur seine subjektive Auffassung damit, umschreibend, wie gewöhnlich, den Worten beigab, ist zweifelhaft; so viel aber dürfte jedenfalls anzuerkennen sein, diese sieben Bischöfe der polykrateischen Familie, die dem um 190 schon 65jährigen Polykrates selbst vorangingen, füllen einen großen Theil des zweiten Jahrhunderts aus, und reichen wohl noch in's erste hinüber. Diese Familie war also ein starkes Mittelglied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Zeit, hauptsächlich in Ephesus, sie war im Besitz einer sehr glaubwürdigen und treuen Tradition, galt daher in Kleinasien überhaupt als traditionelle Auctorität, und ein Glied dieser Familie ist der Wortführer und Gewährsmann für den

Johanneischen und apostolischen Ursprung des asiatischen Passarituſ.

Man kann fragen: warum unter jenen Auctoritäten nicht auch ein Papias und Apolinaris, die Hierapoliten, aufgezählt seien? Wenn aber hier überhaupt vorzüglich nur die lydischen Bischöfe, sodann nur solche Männer aufgeführt sind, die als Märtyrer oder Asceten in besonderm Ansehen und Rufe standen, auch nur solche, deren Gräber und Gebeine in Asien Gegenstand besonderer Ehrfurcht waren, wenn von Hierapolis, dem Hauptsitz der Tradition des Philippus, außer diesem selbst noch seine Töchter als die Hauptauctoritäten angeführt sind, die in der Person einer dieser Schwestern nach Ephesus hinüberreichen, so begreift sich jene Auslassung. Papias hatte sich, wie es scheint, weder als Märtyrer noch als Ascet einen besondern Ruf erworben, ebenso der, obwohl als Apologet und Antihäretiker hochangesehene Apolinaris, der ohnehin noch kaum ein Jahrzehend vor 190 gestorben sein konnte, da er, nach der Abfassung seiner apologetischen, unter Marc Aurel erschienenen Schriften, noch gegen die Montanisten etwa zwischen 170 — 180 schrieb (vergl. Euſ. IV, 27. V, 16, und des Serapion, Bischofs von Antiochien, Fragment aus seinem Brief πρὸς Καρικὸν καὶ Πόντιον bei Euſ. V, 19) und nach 170 seine Schrift über das Passa verfaßt haben muß. Letzterer brauchte um so weniger genannt zu werden, da eben diese Passaschrift seine Ansicht von der ιδ', wenn gleich nach einer andern Seite hin begründet, doch im Allgemeinen deutlich genug enthielt. Man hat demnach hier eine sicher beglaubigte Tradition für die asiatische Feier der ιδ' vor sich, welche bis in's erste Jahrhundert zurückgeht und auf die Apostel Johannes und Philippus, auf Ephesus und Hierapolis ausmündet, unter namentlicher Bezeichnung einer ganzen Leiter hochangesehener Bewahrer der Tradition von 190 rückwärts bis auf die apostolischen Auctoritäten selbst. Und diese Tradition wird auch durch die in Rom wohlbekannte und anerkannte Erzählung des Irenäus in seinem Brief an Victor bestätigt, nach welcher Polykarp unter Berufung auf den Apostel Johannes und die anderen Apostel, mit denen er noch im Umgang gelebt, den römischen Bischof Anicet zur Feier der ιδ' zu bewegen suchte (Euſ. V, 24).

Welche Zeugnisse könnten wir weiter verlangen für eine sichere und glaubwürdige Tradition, als diejenigen, welche auf beiden Seiten für das hohe Alter und den Ursprung des zweifachen Ritus stehen? So stammen also beide aus dem ersten Jahrhundert,

und die abendländische Praxis ist in den juden-christlichen Regionen unter dem Einfluß der hervorragendsten Judenapostel entsprungen, die morgenländische in den heiden-christlichen Regionen und unter dem Einfluß der am meisten helleniſtisch gesinnten Urapostel, der Nachfolger auf dem Arbeitsfeld jenes apostolischen Mannes, der zuerst die engen Schranken des jüdischen Partikularismus, der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit durchbrach. Liegt nicht auch in diesem deutlich bezeugten Ursprung jener doppelten Observanz ein neuer Beweis dafür, daß das asiatische Werthlegen auf die ιδ΄ einen andern als judaistischen, das römische Werthlegen auf die κυριακὴ ἀναστάσιμος einen andern als rein Pauliniſchen Sinn haben müsse? Wenn aus dem Kreiſe, aus welchem ein Ritus ursprünglich hervorgeht, ein Schluß gemacht werden kann auf seinen Charakter und seine Bedeutung selbst: gewiß, so haben wir auch hier allen Grund vorauszusetzen, daß der so alte occidentaliſche Ritus von den juden-christlichen Gemeinden und Aposteln, auf die er zurückgeht, in deren Mitte und unter deren Einfluß er entsprang, etwas an sich tragen, und dagegen der kaum weniger alte orientaliſche seinen Ursprung unter den heiden-christlichen Gemeinden, aus einem von Pauliniſchem Geist ursprünglich erfüllten, später unter dem Einfluß zweier helleniſtisch gesinnter Apostel stehenden Kreiſe nicht verläugnen werde. Man sage nicht: Rom sei mehr heiden-christlich gewesen, Jerusalem von 135 an es geworden, Neander, Kircheng. 1. A. I, 2, S. 520, 522. Die Entstehung des Ritus geht über diese Zeiten hinauf und ist in eine Periode zurückzudatiren, in welcher das ohnehin der Petriniſchen Richtung auch später treu gebliebene Rom, wie der Römerbrief zeigt, noch sehr viele juden-christliche Elemente in sich schloß[1] und Jerusalem unter seinen fünfzehn juden-christlichen Biſchöfen ganz noch den juden-christlichen Charakter und die Ueberlieferung des Jakobus treulich bewahrt haben muß. Man sage auch nicht: Kleinasien habe unter Johannes gänzlich seine Hauptrichtung, die Pauliniſche, dort ursprüngliche, geändert.[2] Es ist mit nichts zu erweiſen, daß Johannes, der historiſche Johannes, ein Judaist gewesen. Anfangs war er allerdings noch mit Petrus und Jakobus in

[1] Mit Recht hat dies Dr. v. Baur wiederholt in's Licht gesetzt. Siehe dessen Ap. Paulus S. 376 ff.

[2] So Schwegler nachap. Z. II, S. 257 ff. Hievon kann hier nur in Kürze die Rede werden.

Jerusalem zusammen, und so lange Paulus noch sein rüstiges Wirken unter den Heiden fortsetzen konnte, mag er, wie die Urapostel überhaupt, sich immerhin zunächst der Predigt unter den Juden gewidmet und jenem durch innern Beruf, wie durch seine hiezu vorzügliche Begabung ausgezeichneten Mitapostel das Brechen der Bahn unter den Heiden überlassen haben, denn das ist ganz in der Ordnung, daß die drei Säulenapostel anfangs als eine Art von Centrum des Ganzen beisammenblieben, und einstweilen jene Evangelisten einen Philippus, Paulus, Barnabas neue Thüren aufthun ließen, ihnen sodann, wo es nöthig erschien, zu Hülfe eilend; allein was kann hieraus für die Richtung und die spätere Wirksamkeit des Johannes erschlossen werden? Es wäre in der That kaum zu erklären, wenn am Schluß des ersten Jahrhunderts ein Apostel von dieser anerkannten Beschaulichkeit alle jene Ereignisse in der Kirche, die, wie der zahlreiche Uebertritt der Heiden in dieselbe, den Blick von selbst erweitern mußten, fruchtlos durchlebt hätte. Schon die Genossenschaft mit Philippus, die Verlegung seines Wirkungskreises in das Paulinische Kleinasien, sein bekanntes Auftreten gegen Cerinth lassen es vermuthen, abgesehen von allem Andern, daß er, der spekulative Geist, der Liebling des Orients, wie es Petrus, der Mann der That, in dem praktischen Rom und Occident wurde, kein Judaist gewesen sei. Männer wie Melito und Polykarp, die auch in diesem Streit neben einander stehen, haben gewiß in Einem Geist gewirkt, und man höre, wie deutlich und bestimmt der Erstere in beglaubigten Fragmenten die Logoslehre, das Widerspiel des Ebionitismus, neben der typischen Beziehung des Alten Testaments, als des Vorbilds, auf das N. T., als seine erhabene Erfüllung, vorträgt. Dies ist die Richtung der kleinasiatischen Kirche des zweiten Jahrhunderts, dies gewiß auch die Richtung Polykarp's, des Schülers von Johannes, gewesen, wie es auch die Richtung des Schülers von Polykarp, des Irenäus, ist. Man nehme den hiemit ganz übereinstimmenden Inhalt des Johanneischen Evangeliums und des ersten Johanneischen Briefs; man nehme die Zeugnisse der Apostelgeschichte hinzu, nach welchen der apostolische Kern der jerusalemitischen Kirche sich schon im ersten Jahrzehend von den Fesseln des Judenthums zu emancipiren, zunächst seinem Partikularism zu entsagen anfing, und man hat hier ein in sich übereinstimmendes Ganze, welches das Siegel der Wahrheit eben in seiner innern Harmonie an sich trägt. Sehr Unrecht thut man, wenn man einzelne Extravaganzen jüdischer Richtung, wie diejenigen, welche sich in

Antiochien zeigen, wo doch der Kern der Gemeinde gewiß ein Paulinischer war, die Extravaganzen der nach ihrer Angabe von Jakobus geschickten und in seinem Sinn und Geist handelnden juden-christlichen Eiferer, die in Galatien auftraten und dort einen großen Theil der Gemeinde eine Zeit lang bethören, für den Charakter auch nur der Urgemeinde und eines Jakobus selbst hält, der, obwohl persönlich das Gesetz in Jerusalem, um den Juden Vertrauen einzuflößen, fortbeobachtend, dennoch jene Judaisten desavouirt; wenn man gar die Richtung solcher extremer Parteien für den herrschenden Geist der kleinasiatischen Gemeinden halten wollte. Eben so wenig dürfen auch die einzelnen späteren Kundgebungen eines judaistischen Geistes in den bischöflichen Gemeinden Kleinasiens, z. B. in den phrygischen, wo gleichzeitig ein Rückfall in jüdische Gesetzesgerechtigkeit und judaistischen Chiliasmus in Montan, wie ein anderer in judaistische Passa- und Gesetzes-Beobachtung in den laodiceischen Vertheidigern der ὡ' vorkommt, mit dem wahren katholischen und bischöflichen Kern jener Gemeinden verwechselt werden, der alsbald, z. B. in Hierapolis, in der Person des Bischofs Apolinaris gegen beide Zweige des Judaismus reagirt und damit seine specifisch-christliche, Pauliniſch-Johanneische Richtung an den Tag legt. Eben so wenig ist die Apokalypse ein Beweis des Judaismus, welche vielmehr als eine dem judaistischen Chiliasmus entgegengesetzte Verklärung der Anschauungen von der Parusie und ihren Ereignissen zu betrachten ist, und manche universalistische Elemente, auf die auch neuerdings Ebrard[1] aufmerksam gemacht hat, in sich schließt. Vielmehr hatte gerade die kleinasiatische Kirche die besondere Mission, die sie unter dem Einfluß eines Paulus und Johannes trefflich erfüllt hat, den Judaismus in allen seinen christlichen Formen zu brechen, wie die römische Kirche ihrer besondern Mission, den Ethnicismus in allen seinen christlichen Gestalten zu überwinden und so ihm gegenüber die Autonomie des Christenthums zu wahren, nachgekommen ist. Jenes war die erste Mission der Kirche, hauptsächlich im ersten, dieses ihre zweite, die Aufgabe des zweiten Jahrhunderts, und trefflich stimmt hiemit zusammen, daß im ganzen N. T. keine andere Häreſe erweislich aufgezeigt werden kann, als die ebionitische in ihren verschiedenen Gestalten. Hatte aber Kleinasien, mit Ephesus und Hierapolis, Johannes und Philippus diese

[1] Das Evang. Joh. ꝛc. S. 211 f.

freiere und Pauliniſche Richtung, nun ſo wird auch ihr Paſſa-Ritus die Wiege, der er entſprungen, nicht verläugnen; und hatte Rom und Jeruſalem im erſten Jahrhundert eine mehr judenchriſtliche Färbung, nun ſo wird auch ihr Paſſaritus wenigſtens irgend etwas der Art an ſich tragen, mag nun auch jener die ιδ΄ vertheidigen, dieſer ſie verwerfen; es wird immer leichter fallen, für das aſiatiſche Feſthalten an der ιδ΄ einen Pauliniſchen Grund aufzufinden, als die Gemeinden von Rom und Jeruſalem zu reinen Paulinern, Johannes aber und Philippus, Epheſus und Hierapolis, die von Paulus gegründeten heiden-chriſtlichen Gemeinden Kleinaſiens um der ιδ΄ willen zu Judaiſten zu machen, oder durch Johannes dazu werden zu laſſen. Doch zum Glück haben wir ſchon oben aus genauer Anſicht der Quellen als den wahren Sinn des beiderſeitigen Ritus eine Bedeutung gefunden, welche zu dem ſtarkbezeugten traditionellen Urſprung beider vollkommen ſtimmt und durch den letztern ſelbſt auf's Neue Beſtätigung findet. Beide Obſervanzen ſtehen im Allgemeinen auf dem Boden des autonomiſchen Chriſtenthums, ſie haben eine ſpecifiſch-chriſtliche Bedeutung, wofür bei der kleinaſiatiſchen der Name des Johannes, des Philippus und der Urſprung inmitten der Pauliniſchen Gemeinden, bei der römiſchen der Name des Paulus bürgt, der dem des Petrus dort zur Seite ſteht; daneben aber hat die römiſche Praxis in der That, genauer betrachtet, den urapoſtoliſchen, mehr perſönlichen, ſubjektiven, an die äußere geſchichtliche Form ſtreng gebundenen traditionellen Charakter, wie er der älteſten Kirche, der erſten Entwicklungsſtufe, der Individualität der Urgemeinde und ihrer Apoſtel eines Petrus und Jakobus entſpricht; wogegen die kleinaſiatiſche jenen objektivern, mehr univerſellen, dogmatiſchen, ideellen Typus repräſentirt, der dem entwickeltern chriſtlichen Bewußtſein und dem freier aneignenden und bildenden Geiſt eines Paulus und Johannes eigen iſt.

II. Die älteſten Entwicklungen der Paſſafeier.

Und nun dürfte es an der Zeit ſein, nachdem von oben herab die Geſtalt der chriſtlichen Paſſafeier und das Daſein jener zweifachen Obſervanz bis in's apoſtoliſche Zeitalter zurückgeführt und ſogar der Ort ausgemittelt iſt unter den Entwicklungsformen des chriſtlichen Bewußtſeins in jener erſten Bildungsperiode, von dem jede derſelben ausging, daß auch von unten herauf, vom erſten Jahrhundert aus, an dieſe Ueberlieferungen des zweiten

angeknüpft, und namentlich die neutestamentlichen Urkunden darauf angesehen werden: ob nicht mit Hülfe derselben der Ursprung, die erste Bildung solcher Fest- und insbesondere der beiden Passa-Observanzen eruirt, und so, wo möglich, ein Continuum der Entwicklung hergestellt werden könne. Neander hat zuerst eine gründlichere genetische Erklärung beider Observanzen zu geben versucht, indem er die eine, die asiatische, als die judaisirende, zunächst in den juden-christlichen Gemeinden entstandene, aus der Fortbeobachtung des Gesetzes, der jüdischen Feste und namentlich des Passamahls erklärte;[1] die occidentale dagegen, als eine antijüdische, rein aus dem specifisch-christlichen Wochencyclus hervorgehen ließ, dessen zwei Haupttage, der Sonntag und Freitag, die wöchentlichen Gedächtnißtage des Todes und der Auferstehung Jesu, in einer Woche des Jahres besonders solenn gefeiert und eben damit zu Jahresfesten geworden seien; letzteres in den vorherrschend heiden-christlichen Gemeinden, welche, da sie die jüdischen Feste von Anbeginn nicht mitgefeiert, ursprünglich gar keine Jahresfeste gehabt. Unläugbar hat Neander das Verdienst, auf den Wochencyclus bei der genetischen Erklärung der beiden Observanzen zuerst ein Hauptgewicht gelegt zu haben. Allein, wenn er dabei in Kleinasien die dortige Observanz aus dem juden-christlichen Fortbeobachten des jüdischen Passa hervorgehen läßt, wenn er dabei genöthigt ist, diese heiden-christlichen Gemeinden als stark juden-christlich tingirt, Johannes als Judaisten darzustellen, der die jüdische Feier dort eingeführt habe; wenn er andererseits genöthigt ist, in der jerusalemitischen Gemeinde, wo doch Jakobus anfangs das ganze Gesetz, also auch das Passa noch mitfeierte und die vierzehn juden-christlichen Bischöfe, die ihm folgten, wohl nicht allzuschnell von seiner Sitte abgewichen sein werden, den uralten occidentalen Ritus nicht von der anfänglichen jüdischen Passafeier ausgehen, sondern aus dem reinchristlichen Wochencyclus entstehen oder ihn erst um 135 dahin einwandern zu lassen, während die Palästinenser im Besitz einer weit hinaufreichenden Ueberlieferung ihren Ritus von den Aposteln und gewiß von Jakobus ableiten; wenn er die römische Kirche des ersten Jahrhunderts, in welches die Entstehung der dortigen Praxis doch zurückgeht, als eine gleich anfangs vorherrschend heiden-christliche betrachten muß, so zeigt dies Alles, daß eben die Grundvoraussetzung seines Erklärungsversuchs, die

[1] Aehnlich Dr. Bleek Beiträge zur Evangelienkritik 1846, S. 156 ff.

Auffassung der Differenz selbst, als sei die asiatische Praxis judaistisch, die römische rein Paulinisch, eine Voraussetzung ist, welche nicht durchgeführt werden kann. Hiezu kommt, daß auch abgesehen davon jedenfalls angenommen werden muß, auch die Heidenchristen haben ihr Jahresfest an die ιδ' angeknüpft, nur nicht den Tag selbst als Festtag streng und unabänderlich gefeiert; denn die solenne Jahreswoche, die aus dem Wochencyclus allmälig bei ihnen hervorgetreten sein soll, war ja eben die jüdische Passafestwoche, jener solenne Sonntag stets der erste nach der ιδ', und auch so spielt doch der jüdische Ritus in die „heiden-christliche Feier", den Termin bestimmend, herein. Es wird daher nöthig sein, von der genetischen Erklärung Neander's in einigen wesentlichen Stücken abzugehen. In welchen? mag die folgende Erörterung der Urzeit und ihrer ersten Ansätze zum christlichen Passacult darthun.

1) Der urapostolische Typus.

a) Der Wochencyclus.

Denken wir uns in den Kreis der Urapostel, an den Punkt zurück, der für alle die fortwährende Norm der ganzen Passafeier blieb, wie er der erste Impuls zu ihrer Entstehung war, in die Urwoche, in ihre näheren Umstände, in die Empfindungen, mit welchen sie für die Urapostel, die unmittelbaren Jünger Jesu, begleitet war. Ueber die Wochentage, an welchen die christlichen Heilsthatsachen eingetreten waren, ist nach dem Obigen vollkommene Uebereinstimmung der Zeugen. Der Donnerstag Abend ist nach allen Relationen die Zeit des Abschiedsmahls Jesu. Der Freitag ist sein Todestag, der Samstag der Tag seiner Grabesruhe, der Sonntag der seiner Auferstehung. Mit welchen Empfindungen war diese Woche, waren ihre einzelnen Tage und Ereignisse für den Kreis der Zwölfe ursprünglich verknüpft gewesen? Gefühle, die sich ihnen und durch sie der Cultgestalt der Urwoche selbst unvergeßlich einprägten, durch welche gewisse Tage der Urwoche gerade für diejenigen Apostel, welche alle jene Schmerzen und Freuden der Urwoche als die persönlichen Freunde und Begleiter des Herrn selbst durchlebt hatten, für immer einen durch jene Urgeschichte bestimmten Charakter der Freude oder Betrübniß annahmen. Der Tag des Abschiedsmahls war als solcher, als der Abend der Gefangennehmung, der Eröffnungsabend des Todestags, wie dieser letztere für die Urapostel mit Trauer bezeichnet; auch der Tag der Grabesruhe, somit der Samstag, war es; erst mit der Sonntagfrühe hatten sie die frohe Ent-

deckung gemacht, daß der Herr auferstanden sei, und die μία σαββάτων war ihnen daher, wie in der Urwoche, so auch in der Erinnerung an sie, ein Tag des Entzückens und Jubels, der Tag der Auferstehung und der ersten Offenbarungen des Auferstandenen.

Vor Allem war ihnen natürlich der letztere Tag, an welchen sich alle ihre Hoffnungen knüpften, zunächst der wichtigste, schon in den vierzig Tagen des öftern Erscheinens Jesu bis zur Himmelfahrt. Am Abend des Auferstehungstages war der Herr in die Mitte der versammelten Jünger getreten, acht Tage darauf, also wieder an der μία σαββάτων, finden wir die Urapostel auf's Neue versammelt in Erinnerung dessen, was vor acht Tagen geschehen war, den unglaubigen Thomas in ihrer Mitte, ob der Herr nicht wieder erscheinen möchte? und auf's Neue ist die μία σαββάτων durch eine wonnevolle Erfüllung dieses Verlangens, durch eine neue bedeutungsvolle Offenbarung des Auferstandenen ausgezeichnet (Joh. 20, 24—29). Kein Wunder, wenn darum dieser Tag für die Urapostel, für die ganze Urgemeinde und Urkirche als der Tag der Offenbarungen des Herrn besonders wichtig und heilig, der Tag ihrer Versammlungen, ihrer gemeinschaftlichen Gebete ꝛc. wurde, der über die gewöhnlichen Wochentage bald in dieser besondern Bedeutung, als die κυριακὴ, als der Tag der Offenbarungen des Herrn, als der daher auch besonders zu seinem Dienst geweihte, geeignete, gesegnete und von ihm selbst ausgezeichnete Tag hervortrat. Und war es denn nicht der fünfzigste Tag, von jener μία σαββάτων an gerechnet, gewesen, also wieder ein Sonntag, an welchem der h. Geist dem Kreise der Jünger, insbesondere der Urapostel, als eine neue Kundgebung des Auferstandenen geschenkt worden war (Act. II, 1, vergl. mit Joseph Ant. III, 10, §. 6)? In dieser Bedeutung finden wir denn die κυριακὴ Apoc. I, 10 ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ; warum empfing der Prophet gerade an diesem Tage seine Gesichte? weil die κυριακὴ der Tag war, an welchem man sich mit ganz besonderer Innigkeit in den Umgang mit dem Herrn, in das beschauliche Leben versenkte, weil man an ihm der Offenbarungen Christi ganz besonders, schon in der Urzeit, gewürdigt worden war. So ist es auch gewiß von Bedeutung, wenn Paulus selbst (1 Cor. 16, 2) die μία σαββάτων den Corinthiern als den Tag bezeichnet, an dem sie wöchentlich, Jeder für sich, ihre Gaben für die Urgemeinde zurücklegen sollen. Warum wählte er dazu gerade diesen Tag? Nicht deßwegen, weil etwa seine An-

kunft ganz nahe, also schnelle Sammlung nöthig gewesen wäre, in welchem Fall die Wahl allerdings zufällige Folge der Umstände sein würde; er wollte ja zuvor noch Macedonien durchreisen und dann längere Zeit in Corinth bleiben (v. 5 f.); sondern nach und nach sollten die Gaben allwöchentlich von Jedem für den angegebenen Zweck zurückgelegt werden und das stets an der μία σαββάτων, die offenbar hiemit als ein Tag besondern Andenkens an die Gemeinschaft der Christen, an das Wohl der Brüder bezeichnet wird, an welchem ein Jeder sich doppelt getrieben fühlen mußte, auch thätig mit Liebesgaben der brüderlichen Bedürfnisse sich anzunehmen. Und hiemit stimmt es zusammen, wenn er (Act. 20, 6) gerade sieben Tage bis zur nächsten μία σαββάτων in Troas bleibt, um an diesem Tag συνηγμένων τῶν μαθητῶν noch mit ihnen das Abendmahl zu halten, sich noch recht mit ihnen über das Reich Gottes auszureden (v. 7 μέχρι μεσονυκτίου) und so von der versammelten Gemeinde vor seinem Leidensgang nach Jerusalem einen solennen Abschied zu nehmen, wozu ihn innerer Herzensdrang und die Ahnung, daß er sie wahrscheinlich zum letzten Mal spreche, treiben mochte. Von der Urwoche aus sehen wir daher vor Allem die κυριακή, den für die Urapostel mit dem Ereigniß, als dessen Ausfluß sie alle wunderbaren Gaben und Kräfte der Urkirche zunächst betrachten mußten (Act. II, 32 f.) und mit festlicher Freude, mit den wiederholten Offenbarungen des Herrn, mit den Versammlungen der Jünger, mit der Ausgießung des Geistes selbst bezeichneten Tag als den für die Apostel wichtigsten hervortreten; in der Apokalypse ist er der Gnadentag des sich offenbarenden Menschensohnes, in der Apostelgeschichte und dem zweiten Corintherbrief der Tag der Jüngerversammlungen, des Brodbrechens, der Liebesgemeinschaft, der thätigen Fürsorge für die Brüder auch in anderen Gemeinden; und das war er gewiß ebensowohl in Jerusalem selbst, in den judenchristlichen[1] Gemeinden eines Jakobus und Petrus, als in den heiden-christlichen eines Paulus: er ist bald ein allgemeines Institut aller ersten Gemeinden auch der verschiedensten Richtung.

Neben der Auferstehung gab es jedoch noch eine andere Heilsthatsache, welche in dem κήρυγμα der Apostel sogleich in

[1] Selbst die Ebioniten der zweiten Gattung, welche das Göttliche in Christo anerkannten, feierten die κυριακὴ neben dem Sabbat, καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἄλλην ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις (der ersten Art Ebioniten) παρεφύλαττον· ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν. Euseb. H. E. III, 27. Sie feierten also die κυριακὴ mit den kirchlichen Solennitäten.

der ersten Zeit als gleich wichtig hervortritt; der Tod Jesu erschien den Urapostеln zunächst aus dem subjektiven und persönlichen Gesichtspunkt als die Wegnahme ihres Herrn, als das betrübende Ereigniß, durch welches der Hirte geschlagen, die Heerde zersprengt, ihre Liebe auf's Aeußerste betrübt, der persönliche Umgang mit ihrem Meister durch seine schauervolle Hinrichtung abgebrochen, ihr Glaube, ihre Hoffnung auf die härteste Probe gesetzt worden war. Gewiß erinnerten sie sich schon am Freitag der nächsten Woche dieser schmerzlichen Empfindungen, welche sie acht Tage zuvor durchgemacht hatten, sehr lebhaft; aber eben so natürlich ist es auch, daß anfänglich, so lang der Tod Jesu ihnen noch ganz unter diesem subjektiven Gesichtspunkt sich darstellte, der Freitag ihnen gegen den Sonntag, der Tag der Betrübniß, des persönlichen Verlustes gegen den Tag der Freude und des Gewinns zurücktrat, und sobald er sich, was nicht lange ausbleiben konnte, neben den Sonntag als Theil des Wochencyclus stellte, jener für die Urapostel mit dem Flor der Betrübniß umhüllt ein Fasttag wurde,[1] dieser mit den Gefühlen des Entzückens bezeichnet, ein Tag froher Versammlung, gemeinschaftlicher Freude, des Brodbrechens und der Liebesmahle.

Mit diesen zwei Punkten waren nun und zwar sogleich für die Urapostel, die Keime des christlichen Wochencyclus gegeben, zu welchen in späterer Zeit der Tag, an welchem die Hohenpriester den Mordplan gemacht hatten, der Mittwoch, als zweiter Fast- und Trauertag hinzukam, wobei die Benennung der Tage ganz nach der gewohnten Bezeichnungsweise des jüdischen Wochencyclus, μία σαββάτων, quarta sabbati, sexta sabbati, deren Zählungstermin der jüdische Sabbat ist, beibehalten wurde. Hiemit war aber schon in der Urgemeinde ein Institut mit specifisch-christlicher Bedeutung gegeben, ein dem jüdischen an die Seite getretener christlicher Wochencyclus, dessen einzelne Hebdomaden immer umfassendere, getreuere Abbilder der Urwoche und ihrer Gefühle, ihrer frohen und traurigen Tage wurden. Es läßt sich nicht anders denken, als daß die Thatsachen der christlichen Heilsgeschichte in dem Bewußtsein der Urapostel den mosaischen Beziehungen der jüdischen Hebdomas gleich anfangs an Wichtigkeit mindestens gleichstanden, bald die letzteren überragten. Gleichwohl war ihnen gewiß auch der Sabbat der jüdischen Woche mit sei-

[1] Matth. IX, 15. Marc. II, 19. Luc. V, 34.

nen Beziehungen auf die Schöpfungsgeschichte noch ein wichtiges Institut, auf göttlicher Ordnung ruhend, was sich auch in der langen Beibehaltung der von ihm als Anfangspunkt ausgehenden Zählung und Benennung der Wochentage abdrückt, und die Urapostel hielten daher den allwöchentlichen Samstag, der in der christlichen Urgeschichte eine gemischte Beziehung auf die Ruhe Jesu im Grabe, auf den Schluß seiner Todesleiden, wie auf diese selbst und die Wegnahme des Bräutigams in sich schloß, anfangs gewiß nicht als Fasttag, sondern als eigentlichen Feiertag, mit Beziehung auf die selige Ruhe Gottes nach Vollendung und im Anschauen des Schöpfungswerks. Noch am Schluß des zweiten Jahrhunderts finden wir hievon die Spuren in Tertullian's montanistischer Schrift de jejun. c. 14., wo er der römischen Kirche einen Vorhalt darüber macht, daß sie zuweilen, wenn sie anhaltend faste, das Fasten auch auf den Sabbat ausdehne, wiewohl nach seiner Meinung nur Ein Sabbat im ganzen Jahr mit Fasten zugebracht werden sollte: der der Passawoche. Man sieht, auch in der römischen Kirche war noch am Schluß des zweiten Jahrhunderts das Fasten am Sabbat nur Ausnahme, nicht Regel, und Tertullian, sonst der römischen Sitte, auch im Passaritus, besonders zugethan, tadelt sie auch über diese zeitweisen Ausnahmen und will ihre Zahl auf Eine im Jahr beschränkt wissen. Nach der kirchlichen Ueberlieferung machten die Urapostel, die Urgemeinde, die mosaische Sabbatsfeier anfangs ohne Zweifel noch mit, neben derselben bildete sich aber durch die bald und immer mehr zum Bewußtsein kommende Wichtigkeit der christlichen Heilsthatsachen alsbald jene neutestamentliche Sonntagsfeier, aus welcher ein von dem jüdischen Wochencyclus sich loswickelnder, specifisch-christlicher, jenen immer mehr zurückdrängend, hervorging. Man fing an, den Sabbat nicht mehr jüdisch mitzubegehen, sondern des Herrn Tag an dessen Stelle zu setzen, wie bald läßt sich nicht bestimmen. [1]

[1] Doch ist schon in dem, nach meiner Ansicht in den Schluß des ersten Jahrhunderts gehörigen Brief des Barnabas c. 15 eine deutliche Spur davon enthalten, daß man den alttestamentlichen Sabbat (der nur der Typus des siebenten Jahrtausends = der Vollendung der Kirche Gottes auf Erden sei) gegenüber der ἡμέρα ὀγδόη (dem christlichen Sonntag, der ein Typus des achten Jahrtausends = der ewigen himmlischen Ruhe des Volks Gottes sei) nur als einen Tag untergeordneten Rangs betrachtete, was auch mit dem ganzen antijudaistischen Inhalt und Charakter des Briefs übereinstimmt. Daß die Feier des Sonntags, des wöchentlichen wie des jährlichen Passa- und Pfingst-Sonntags, mit frohem Ton, ohne Kniebeugung, ein uraltes, von den Aposteln herkommendes Institut sei, bezeugt ein noch übriges Fragment von Irenäus aus seiner Schrift über das Passa, das hier angeführt zu werden verdient, erhalten von dem Auctor Resp. et Quaest. ad Orthod. Q. 115. „Τὸ δὲ ἐν κυριακῇ μὴ κλίνειν γόνυ

b) Die ersten Jahresfeste.

Es läßt sich nun kaum anders denken, als: nachdem ein Jahr seit dem Tode Jesu und seiner Auferstehung verflossen war, als die Passatage der Juden, die Zeugen jener Ereignisse, wiederkehrten, erwachte das Gedächtniß der letzteren, auf denen das christliche Glaubensleben ruhte, wieder auf's Lebhafteste in Denen, welche jene Ereignisse selbst miterlebt hatten. Jetzt waren also die ewig denkwürdigen Tage wiedergekommen, das denkwürdige Fest, wiederholt mit dem Herrn gefeiert und zuletzt durch jene außerordentlichen Schickungen Gottes bezeichnet. Machten sie auch anfangs, wie es ganz wahrscheinlich, diese Passatage noch nach dem jüdischen Ritus mit, so waren sie ihnen gleichwohl noch weit denkwürdiger durch ihre christlichen Erinnnerungen; nur Eines mußte ihnen mehr und mehr störend werden. Die Pietät kann es nicht über sich gewinnen, an dem Heiligthum ihrer Erinnerungen auch nur Einen Umstand ändern zu lassen. Jenes Gemach ist für uns einst der Schauplatz wichtiger Ereignisse gewesen. Man kann sich in diesem Gemach Alles noch so lebhaft denken, wo jedes Geräthe damals stand, als dieser Ort der Schauplatz jener Ereignisse war. Mit den Erinnerungen selbst ist einem kindlichen Gemüthe auch der Ort heilig, an den sie sich knüpfen. Man wünscht Alles in demselben Stand erhalten zu sehen, an derselben Stelle wieder zu finden, welche es zu jener Zeit einnahm, nichts soll verrückt, nichts weggeschafft werden, damit die Erinnerung überall ein möglichst getreues Abbild jener Zeit und allenthalben Anknüpfungspunkte finde. Für die Apostel war die Urwoche ein solches Heiligthum, sie war so zu sagen Zeuge gewesen jener außerordentlichen Ereignisse. Ihre einzelnen Wochentage waren jeder mit einer bestimm-

---

σύμβολόν ἐστι τῆς ἀναστάσεως, δι' ἧς τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν τε ἁμαρτημάτων καὶ τοῦ ἐπ' αὐτῶν τεθανατωμένου θανάτου ἠλευθερώθημεν· ἐκ τῶν ἀποστολικῶν τε χρόνων ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔλαβε τὴν ἀρχήν, καθὼς φησιν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος, ὁ μάρτυρ καὶ ἐπίσκοπος Λουγδούνου, ἐν τῷ περὶ τοῦ Πάσχα λόγῳ, ἐν ᾧ μέμνηται καὶ περὶ τῆς Πεντηκοστῆς, ἐν ᾗ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, κατὰ τὴν ὑηθεῖσαν περὶ αὐτῆς αἰτίαν." M. vergl. Opp. Iren. ed. Massuet I, S. 342. Daß die κυριακὴ (ἡλίου ἡμέρα) vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts schon der Tag der Versammlungen (συνέλευσις) war, an welchem die Schriften der Apostel und der Propheten (von ersteren ihre Schriften über die Herrngeschichte) vorgelesen wurden, mit Paränese, Gebet, Communion, Almosenopfer und das als der erste Schöpfungs- und als der Auferstehungstag des Herrn, ist aus Justin Apol. I, c. 67 bekannt. „Am Tag aber vor dem Samstag (κρονικὴ) kreuzigten sie ihn, setzt Justin bei, und am Tag nach dem Samstag, welches der Sonntag ist, erschien er seinen Aposteln und Jüngern und lehrte sie das, was sie auch uns zur Betrachtung übergeben haben."

ten Erinnerung für sie bezeichnet; sie waren inzwischen durch die christliche Wochenfeier schon seit Jahresfrist die stereotypen Träger derselben Erinnerungen geworden. Auf diesen Wochentag war in der Urwoche der Tod, auf jenen die Auferstehung gefallen; denselben Ort hatte man ihnen von Anfang auch in jeder kommenden Woche eingeräumt; auch in der Jahreswoche, die nun zum ersten Mal wiederkehrte, sollte keine Erinnerung von ihrer Stelle gerückt werden; der Tod war auf einen Freitag gefallen, er sollte auch in der ersten Jahresfeier auf einen Freitag gefeiert, die Auferstehung war an einem Sonntag eingetreten, sie sollte auch bei der ersten Wiederkehr der Jahrestage auf einen Sonntag gehalten werden. Nun war aber in der Urwoche mit jenen Wochentagen und ihren Heilsthatsachen auch die jüdische Passafeier zusammengetroffen und in eine bestimmte Constellation getreten; der Tag der Kreuzigung war zugleich der Tag der Passaopferung, der Tag der Grabesruhe die *μεγάλη ἀζύμων*, der Tag der Auferstehung der des Erstlingsopfers gewesen. Gerne hätte man auch diese Constellation der jüdischen Passatage mit den Wochen- und Heilstagen alljährlich ganz so gelassen, wie sie in der Urwoche gewesen war. Allein der jüdische Festkalender machte es unmöglich; nach diesem fiel der Passaopfertag, die ιδ', nicht jedes Jahr wieder auf denselben Wochentag, also den Freitag, wie in der Urwoche, somit der Tag des Erstlingsopfers nicht immer auf den Sonntag, wie es damals gerade sich gestellt hatte, vielmehr schwankten diese jüdischen Festtage durch die ganze Woche hin und her. Was sollte man nun thun? Einige Zeit ließ man es sich vielleicht gefallen, aber bald wurde die Sache zur lästigen Störung. Sollte man die Wochentage, an denen man schon seit einem Jahr allwöchentlich sich gewöhnt hatte, jene Thatsachen zu begehen, aufgeben, sich streng an die jüdischen Festtage anschließen und damit die Physiognomie der solennen Festwoche Jahr für Jahr ändern, zwischen die Jahres- und die bereits fixirte Wochenfeier eine Disharmonie bringen, Alles aus der Stelle, die es in der Urwoche einnahm, Jahr für Jahr verrücken? Was that man also? Man hielt die äußere Gestalt der Urwoche unverrückt auch bei der Jahresfeier fest, somit ihre Wochen- und Heilstage; die Woche der jährlich wiederkehrenden jüdischen Passazeit wurde das Nachbild der Urwoche. Man that jenes um so mehr, da bald eine Meinungsverschiedenheit über die Art eingetreten zu sein scheint, wie die jüdischen Passatage sich im Todesjahr mit den Wochen-

und christlichen Heilstagen constellirt hatten, während über das Zusammentreffen der letzteren mit den Wochentagen in der Urwoche nur Eine Stimme war; um so mehr, da auch die jüdischen Passatage bei ihrer Wiederkehr keinenfalls mehr genau auf denselben Jahrestag eintraten, den sie im Todesjahr eingenommen hatten, wegen der Ungenauigkeit des jüdischen Fest-Kalenders in astronomischer Beziehung. Alles Dieses that man nicht aus ängstlichem Werthlegen auf solche Aeußerlichkeiten und reflexionsmäßig, sondern geleitet durch Gefühl und Takt wählte man das Eine oder Andere und beobachtete es als apostolische Observanz, ohne es zum Gesetz zu machen. Auf diese Weise bildete sich wohl, und zwar in der Urgemeinde, schon unter den Urapostеln selbst, neben dem mit jeder Hebdomas des Jahres wiederkehrenden Abbild jener Urwoche eine solenne Jahrwoche, eine Jahresfeier, mit denselben Erinnerungen, mit denselben Gefühlen, mit demselben äußern Abdruck dieser Empfindungen bezeichnet, ihr Freitag, wie in der Wochenfeier, ja auch ihr Samstag mit Fasten, der Sonntag mit froher Festcommunion begangen. Das Schwanken der jüdischen Passatage von einem Wochentag zum andern mußte dazu mithelfen, daß die Tage der christlichen Erinnerungen von den Tagen der jüdischen Festbedeutung in etwas auseinandertraten, und so das Eigenthümlich-Christliche sich auch bei dieser Observanz mehr und mehr von dem Specifisch-Jüdischen selbst äußerlich unterschied. Feierte man gleich, als schon der Unterschied des Alt- und Neutestamentlichen auch hierin mehr und mehr in's Bewußtsein getreten war, in der Urgemeinde und im Kreis der Urapostel noch die jüdischen Festtage anfangs neben den christlichen Heilstagen fort, so kam man doch nothwendig immer mehr dahin, die letzteren als das für den Christen bei weitem Wichtigste zu erkennen, neben der Feier der Erfüllung die Feier des Vorbildes überflüssig zu finden, und das gewiß bald, schon in jener Zeit, als der freie Geist eines Paulus die Erhabenheit des Neuen Testaments über das Alte mit so schlagender Kraft in's Licht setzte.

Bemerkenswerth ist hiebei die Stellung, welche Petrus neben Jakobus und Paulus einnimmt. Es kann an Jakobus, dem Haupt der Urgemeinde, der sich dort einen dauernden Wirkungskreis erwählt hatte, nicht auffallen, daß er als Judenchrist, mitten unter Juden, neben dem christlichen Leben in der Gnade sich dennoch der jüdischen Gesetzeserfüllung nicht überhob, um durch sein Exempel unter den Juden Vertrauen, sich, seiner Gemeinde und dem Christenthum zu sichern, als einem Glauben,

der die Achtung gegen Gesetz und Propheten bewahre und sich's mit der Gerechtigkeit nicht leicht mache; ebenso kann es andererseits an dem Heidenapostel nicht auffallen, daß er zwar selbst, um bei den Juden, die nun einmal, am Aeußern klebend, nur da Vertrauen fassen wollten, wo sie das erblickten, was für sie das Schiboleth der Gottseligkeit war, Beschneidung und Gehorsam gegen das Ceremonialgesetz, nicht als Lehrer von vornherein Argwohn und Vorurtheil zu erwecken, persönlich an sich und Timotheus den Beweis gab, wie er mit Aufhebung des Gesetzes für andere keineswegs beabsichtige, es sich selbst leicht zu machen, vielmehr den alten Bund als Zuchtmeister auf Christum und seine Verheißungen für Israel in Ehren halte, dabei aber dennoch den Heidenchristen das jüdische Gesetz erließ, und unter ihnen sich nicht selbst ans Gesetz band, um sie nicht irre zu leiten, als sei dessen Beobachtung nöthig zur Seligkeit; dagegen nimmt nun Petrus eine Stellung in der Mitte ein, und erscheint damit anfangs in einer gewissen Haltungslosigkeit. Einerseits hatte er sein Wirken nicht so, wie Jakobus, in Jerusalem fixirt; er tauft den ersten Heidenchristen in Cäsarea, wiewohl einen Proselyten; er legt den getauften Samaritern die Hände auf, daß sie den heiligen Geist empfangen, er spricht in Jerusalem für die Aufnahme der Heiden in's Heil, noch mehr, gegen ihre Belastung mit dem jüdischen Cerimonialgesetz; dagegen zeigt er sich doch in Absicht auf die entschiedene Vertheidigung der Ungültigkeit des letztern für die Heiden, den strengen Judenchristen aus Jerusalem gegenüber, in Antiochien noch in einer gewissen Halbheit und Unsicherheit. Vor den Heidenchristen hat er ἐθνικῶς gelebt, er hat ihnen damit einen Beweis gegeben, daß er die jüdische Gesetzeserfüllung nicht mehr für nothwendig zur Seligkeit halte; nun kommen strenge Judaisten der Urgemeinde, welche andere Grundsätze geltend machen; ihnen gegenüber, um da nicht anzustoßen, um Streit zu verhüten und an Ansehen in der Urgemeinde nicht zu verlieren, scheint er ein zweideutiges Benehmen gezeigt, sich von der Gemeinschaft der Heidenchristen in Absicht auf die äußere Lebensweise zurückgezogen zu haben, worüber er von dem entschiedenen Paulus hart getadelt wird Gal. II. Er ist noch kein Heidenapostel und doch kein bloßer Judenapostel mehr, Werth und Unwerth des M. Gesetzes sind von ihm erkannt, aber noch nicht klar vermittelt, daher auch rechter Takt und Freimuth im äußern Darlegen seiner Ueberzeugung noch fehlt.

Nach dem Bisherigen kann man nicht umhin, anzunehmen: christliche Jahrestage des Todes und der Auferste-

hung Jesu bildeten sich gewiß schon frühe im Kreise der Urapostel aus; sie wickelten sich nach und nach mehr und mehr von den jüdischen Passatagen selbst los; sie wurden ebenso allmälig und Hand in Hand mit der stufenweise fortschreitenden Ueberwindung des jüdischen Standpunkts überhaupt in der ganzen Kirche in ihrer christlichen Bedeutung erkannt und von der jüdischen Feier unterschieden; der Name aber, den sie noch im dritten Jahrhundert führen, Passa und Pentecoste, spricht deutlich für die Regionen ihres Ursprungs und ihr hohes Alter. Waren ja doch jene christlichen Heilsthatsachen ursprünglich mit jüdischen Festen geschichtlich verknüpft; wenn diese Feste der Juden wiederkehrten, erneuerten auch die Christen das Gedächtniß dessen, was sie zu feiern hatten, anfangs noch neben der Mitfeier des Jüdischen selbst, wenigstens unter den Juden und in juden-christlichen Gemeinden, besonders in Jerusalem. Was war daher natürlicher, als daß man jene christliche Feier nach dem jüdischen Fest, mit dem sie zusammentraf und das mit ihr in einer typischen Verwandtschaft stand, nannte; daß man dasjenige, was die Christen zur Zeit des jüdischen Passa feierten, Tod und Auferstehung des Herrn, als eine Art christlicher Passafeier betrachtete und gleichfalls πάσχα nannte, was sie aber zur Zeit der jüdischen Pentecoste zu begehen hatten, die Ausgießung des h. Geistes, als eine Art analoger christlicher Pentecoste ansah, und daher auch mit diesem Namen belegte?

Hiemit liegt der ursprünglichste Passaritus als ein Kind der juden-christlichen Urgemeinde und der Urapostel vor uns, Allem nach sehr alt, und nach allen Seiten hin, sowohl durch die Art seiner Feier, als durch die äußere Rahme, in welche sie gefaßt ist, wie durch ihren Ursprung und Zusammenhang aus und mit der noch frühern Wochenfeier auf den Kreis der unmittelbaren Jünger zurückweisend, welche die Ereigniße der Urwoche selbst miterlebt und mitempfunden hatten, auf den gewiß ältesten Standpunkt der persönlichen, noch weniger freien und objektiven Auffassung und Aneignung der Thatsachen des Heils, wie er in der ersten Zeit bei den Autopten, aller in ihnen gährenden und zum Bewußtsein sich durchringenden göttlichen Kräfte unerachtet, gewesen sein mag. Bei diesem Ritus war die den Urapoſteln so wichtige Thatsache der Auferstehung, ihr Lebens- und Hoffnungsgrund, die ihnen durch die Offenbarungen des Herrn gleichwichtige κυριακὴ, das uralte Institut der Wochenfeier die Norm,

die von ſelbſt überwog, nach welcher ſie auch die Jahresfeier einrichteten; die Auferſtehung war ihnen daher ſtets ein Sonntag, und zwar der der jüdiſchen Paſſawoche, der Freitag derſelben der Todestag, letzterer ein Trauertag, erſterer ein Freudenfeſt, in ſolenner Weiſe mit den Feſtivitäten der wöchentlichen κυριακὴ bezeichnet. In dieſe Jahresfeier der Urwoche wurde ſpäter nach und nach auch der Mittwoch als Faſttag aufgenommen, ſofort die ganze Woche, ähnlich wie das 7tägige Feſt der jüdiſchen ἄζυμα, Faſtwoche, vom Montag bis Samſtag, geſchloſſen von dem einen Freudentag, dem Oſtertag; dies aber iſt ganz der occidentale Ritus mit allen ſeinen Eigenthümlichkeiten, mit ſeiner allgemeinen ſpecifiſch-chriſtlichen Unterlage und ſeinem eigenthümlichen urapoſtoliſchen Typus.[1]

2) Der Pauliniſch-Johanneiſche Typus.

a) Der Pauliniſche.

Allein nicht Alle hatten jene perſönlichen Eindrücke, welche für die Urapoſtel das nächſte beſtimmende Princip waren, gleich empfangen. Selbſt in den Apoſtelkreis trat in Folge innerer Berufung bald ein Nichtautoptе ein, der den Zwölfen nicht angehörte. Für ihn waren daher jene perſönlichen Erlebniſſe nicht eine ſolche überwältigende, das ganze Gemüth erfüllende Potenz. Da ihm jeder Tag an ſich gleich heilig war, er überhaupt den Dienſt beſtimmter Tage Niemand zum Geſetz gemacht wiſſen, Niemandes Freiheit hierin, als in etwas Außerweſentlichem, beſchränken laſſen wollte (Rom. 14, 5 ff.), ſo konnte er ſich nicht für gebunden halten an den Vorgang der in dieſem Punkt gewiß auch ſelbſt, wenigſtens bald, freier denkenden und über den jüdiſchen Standpunkt erhabenen Urapoſtel. Hatte er aber freie Hand und Gewiſſen, ſo konnte er ſich in ſeiner Praxis ganz durch die Geſichtspunkte und diejenige Auffaſſung der Urwoche leiten laſſen, die ihm am nächſten lag.

Man hat geſagt: bei Paulus und im N. T. überhaupt kommen keine chriſtlichen Jahresfeſte vor,[2] und gewiß

[1] Es verſteht ſich von ſelbſt, daß in dieſem letzten Theil der Unterſuchung Manches durch Vermuthung ergänzt werden mußte. Gegeben iſt der Anfangspunkt, der Charakter, die Situationen der Jünger in der erſten Zeit nach dem Tod des Herrn und der Endpunkt, der auf ſie zurückgehende Feſttypus der Occidentalen vom Anfang des zweiten Jahrhunderts. Beide nach den wenigen Andeutungen, Namen, geſchichtlichen Umſtänden, welche darüber vorliegen, zu vermitteln, iſt an dieſem Punkt die Aufgabe. In der pſychologiſchen Wahrſcheinlichkeit, mit welcher dies geſchieht, in der natürlichen Uebereinſtimmung, in welcher die ergänzende Vermuthung zu dem Vor und Nach ſteht, liegt der Grad der Geltung, welchen ſie anzuſprechen hat.

[2] Neander Kirchenq. I, 2, S. 517.

die Art, wie von den Jahresfesten im N. T. die Rede ist, kann als eine Instanz für das hohe Alter dieser Urkunden angesehen werden; dennoch scheinen Hinweisungen darauf nicht ganz, und gerade in Absicht auf den Apostel Paulus nicht zu fehlen. Wie wir oben bei ihm einen Anschluß an die Observanz des christlichen Wochencyclus wahrscheinlich fanden, so erscheint es keineswegs als zufällig, wenn er auch in heiden-christlichen Lieblingsgemeinden gerade die Zeiten der ἄζυμα und der πεντηκοστὴ abwartet und einen Werth darauf legt, sie noch unter ihnen zuzubringen; wohl nicht bloß besserer Reisegelegenheit wegen, sondern wenigstens mit aus dem Grunde, weil er in diesen Zeiten auch das Andenken an die Fundamente seines Glaubens (Rom. 4, 25), an Tod und Auferstehung des Herrn und an die Ausgießung des h. Geistes, im Verein mit den Urapostеln, im Anschluß an die Zeit der jüdischen Feste, solenn beging, ganz gemäß der Zeitordnung der christlichen Urgeschichte. So will er in dem heiden-christlichen Ephesus Ἕως πεντηκοστῆς warten (wie in Troas bis zur μία σαββάτων) 1 Cor. 16, 8; von dem heiden-christlichen Philippi will er erst nach den Tagen der ἄζυμα abreisen, Act. 20, 5; in Jerusalem, wohin er zum Besuch der christlichen Brüder, nicht zur Bekehrung Israels eilt, will er auf die Zeit der Pentekoste sein, Act. 20, 16. Wie sollte ihm auch die Zeit, in der jene Fundamentalereignisse des christlichen Heils stattgehabt hatten, nicht eine wichtige Gedächtnißzeit gewesen sein? Er rühmt sich, daß er nichts wisse als Jesum Christum den Gekreuzigten; ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, ruft er aus, so sind wir noch in unsern Sünden; der h. Geist ist ihm das Siegel der Gotteskindschaft, der Bürge einer fröhlichen Auferstehung, die Seele und das Band der christlichen Gemeinschaft, die Quelle der Geistesgaben; Tod und Auferstehung des Herrn zusammen mit der Ausgießung des Geistes sind die Fundamente, auf welchem sein ganzes Christenthum ruht. Den Urapostеln war die Jahreszeit jener Ereignisse eine heilige Festzeit, warum sollte sie nicht auch für Paulus, der ja selbst die Gemeinschaft mit jenen und mit der Urgemeinde angelegentlich unterhielt, eine wichtige Erinnerungszeit gewesen sein?

Beging er aber in seinen Gemeinden die Jahreszeit dieser Thatsachen, welches waren dann wohl die Gesichtspunkte, von denen er sich dabei leiten ließ, ohne übrigens, wie sich von selbst versteht, aus seiner Praxis für andere ein Gesetz machen zu wollen? Fehlten bei ihm jene

überwiegenden persönlichen Eindrücke der Urapostel, so waren es dagegen dogmatische Anschauungen, und zwar die specifisch Paulinischen über das Verhältniß des A. und N. Ts., was ihn unwillkürlich und vorherrschend bestimmen mußte, und gerade diese Gesichtspunkte sind es, welche den eigenthümlichen Charakter der orientalen Feier ausmachen. So treu sich die Urapostel an die Einzelnheiten der Urwoche in ihrer Praxis anschloßen, in Einem Punkt hatten sie sich doch von der Urwoche entfernt, Ein äußerer Umstand war dennoch nicht auf derselben Stelle geblieben, die er in letzterer eingenommen hatte. Die jüdischen Passatage traten zu den Wochen- und christlichen Heilstagen selten mehr in die gleiche Constellation, in der sie in der Urwoche zu ihnen gestanden hatten. Hierin hatte man sich erlaubt abzuweichen; war es doch schon darum schlechthin unmöglich, auch diese Congruenz festzuhalten, weil das Eine ihrer Glieder fix und unbeweglich blieb, die Stellung des andern sich alljährlich veränderte. Allein dieses Zusammentreffen gewisser alttestamentlicher Passatage mit gewissen neutestamentlichen Heilstagen in der Urwoche war kein zufälliges, es war ein göttlich geordnetes und bedeutungsvolles gewesen, das Zusammentreffen des Typus mit der Erfüllung, und gerade dies mußte einem Paulus weit wichtiger erscheinen, als die Einhaltung der Wochentage und der bloßen äußeren Umrisse überhaupt. Drang man vor Allem auf Erhaltung der Wochentage, so war die Jahresfeier ein Abbild der äußerlichen materiellen Gestalt der Urwoche; hielt man besonders die Typustage fest, so war sie ein Abbild ihrer ideellen, teleologischen Physiognomie; hier eine freie Wiedergabe ihrer tieferen Beziehungen, dort ihr Daguerrotyp. So wenig sich Paulus durch das jüdische Gesetz und seine ceremoniellen Ordnungen für gebunden hielt, so wenig brauchte gerade Er, der allenthalben offen und auf's Entschiedenste die Abrogation des mosaischen Gesetzes proklamirt hatte, da, wo im Zusammenhang des alten und neuen eine sinnvolle Bedeutung lag, sich vor einer äußerlichen Anknüpfung an einen alttestamentlichen typischen Tag kleinlich zu scheuen; eben darin, daß er auch diese Scheu nicht hegt, zeigt der Apostel seine wahrhafte geistige Freiheit und vollkommene Ueberwindung des judaistischen Standpunkts. Aeußerer Anschluß an ein jüdisches Institut, aber verbunden mit der offenen Erklärung, daß man denselben nicht als ein wesentliches Stück der wahren Gerechtigkeit betrachte, daß man daher Niemand ein

Gesetz daraus mache, daß man es nur aus höheren Rücksichten, um der göttlichen Oekonomie willen thue, oder in andern Fällen, um auch die Ungläubigen nicht ohne Noth durch eigensinniges Geltendmachen seiner christlichen Freiheit zum voraus zurückzustoßen und so den Weg zu ihnen sich zu verschließen; ein solcher Anschluß war ihm ein ἀδιάφορον, ja eine Liebespflicht. Aus diesem Grund beschneidet er den Timotheus; in diesem Sinn, vielleicht auch aus Rücksicht auf die Sicherheit der Urgemeinde, und um sich nicht in ein voreiliges Märtyrerthum zu stürzen, beobachtete er in Jerusalem einen Theil des jüdischen Gesetzes; während er darneben versichert sein konnte, an ihm, dem offenen Promulgator Christi, als des Endes aller jüdischen Ceremonialgesetze, könne ein dergleichen äußerer Anschluß nicht als Widerruf, sondern nur als ein äußerer Beweis seiner mit jenen Grundsätzen wohl vereinbaren Achtung gegen das Gesetz und die Verheißungen, seines sittlichen Ernstes verstanden werden, dem es durchaus nicht darum zu thun sei, durch die Abrogation des Ceremonialgesetzes sich's leicht zu machen, vielmehr dadurch erst die rechte Erfüllung des Sittengesetzes, die wahre, weit umfassendere, strengere und wesentliche Gerechtigkeit einzuführen, in der vollkommensten Form eines freudigen Gehorsams aus Glauben im h. Geiste. In seiner Auffassung des A. Ts. zeigt sich sogleich eine ächt apostolische, centrale Mitte, frei von Extrem und Einseitigkeit, von judaistischer Ueberschätzung und spiritualistischer Geringschätzung des A. Ts. gleich entfernt. So entschieden für ihn der jüdische Partikularismus, die Ausschließung der Heiden vom Reich Gottes in Christo aufgehoben ist, so entschieden er dem Ceremonialgesetz, der erzwungenen jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang, die wesentliche und freudige Gerechtigkeit aus dem Geist der Liebe, der unter dem Dienst des Gesetzes nie recht zu erlangenden Versöhnung des Menschen mit Gott, den Frieden mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum substituirt hat, so stark hält er andererseits den äußern teleologischen Zusammenhang beider Religionsökonomien fest, die durchgängige typische Beziehung des A. Ts. auf das N. T.; ja er betrachtet das letztere nur als die im A. T. selbst überall angezeigte, vollkommene, höchste Erfüllung des erstern, und das Opfer Christi am Kreuz ist nichts als die vollkommene unendlich erhabene Erfüllung der alttestamentlichen schattenhaften Opfer, das Hohepriesterthum Christi die höchste Erfüllung des alttestamentlichen vorbildlichen Hohepriesterthums; Jesus Christus, das wahre Manna und der Fels des Lebens-

wassers, ist nichts als die wahre Erfüllung des schon durch das Manna der Wüste und den wasserreichen Fels im Horeb in mangelhafter, vorbildlicher Form ausgesprochenen göttlichen Gedankens. Der Sohn der Freien und der Sklavin, Isaak und Ismael, sind ihm typische Vorbilder des unter dem Fluch des Gesetzes gefangenen, unfreien, unglaubigen und des unter der Gnade vom Joch des Gesetzes erlösten, freien, wahren Israels. Bei dieser religions-philosophischen Anschauung ist ihm die alt- und neutestamentliche Oekonomie ein großes zusammengehöriges Ganze göttlicher Heilsoffenbarung in zwei verschiedenen Entwicklungsstufen, auf deren erster, in Uebereinstimmung mit der noch tiefer stehenden Empfänglichkeit der Menschheit, alle Seiten der vollkommenen Offenbarung Gottes (wie der Organismus des Menschen in den unvollkommneren Gattungen animalischer Bildung) vorgebildet, auf der zweiten alle in Christo, dem Haupt der Kirche, dem Centrum der Menschheit, dem Pleroma aller Vollkommenheit, schon wahrhaft realisirt sind, und es nun in weiten Kreisen, nachdem das alte Israel seine Bestimmung erfüllt hat, der partikulare erste Herd göttlicher Offenbarung und Wiederbringung zu sein, durch das wahre geistige Israel, die christliche Kirche, auch in der ganzen Menschheit werden sollen; beide Oekonomien sind ihm ein göttlicher Erziehungsplan in zwei Perioden, in deren einer die Menschheit durch das Gesetz für die Aufnahme des göttlichen Weltheilandes erzogen, durch die Offenbarung des göttlichen Willens zur Erkenntniß der Sünde geführt, und zugleich zur Ahnung des kommenden Heils durch die Verheißungen der Propheten bereitet, in der zweiten durch das nun erschienene Heil, durch die Offenbarung der verzeihenden Gnade Gottes in Christo die Menschheit von dem Fluch des Gesetzes, vom Gefühl ihres Unversöhntseins mit Gott, wie von der Gewalt und Herrschaft der Sünde durch die Mittheilung des heil. Geistes, eines göttlichen Lebensprincips, erlöst, und zum Frieden mit Gott geführt, wie zur wesentlichen Heiligung befähigt werden soll. Beide Theile dieses großen Ganzen stehen daher ebensowohl in innigster teleologischer Beziehung auf einander als in wesentlichem Unterschied gegen einander.

Wenn das die den Apostel leitende großartige Anschauung, der Mittelpunkt seines geistigen Lebens ist, was ist begreiflicher, als daß diese Anschauung dann auch dasjenige war, was ihn bei seiner Feier jener Fundamental-Ereignisse des christlichen Heils leitete?

Beging auch Paulus die Jahreszeit jener Ereignisse, so war der einzige chronologische Anhaltspunkt zu einer solchen Feier auch für ihn kein anderer, als der Eintritt jener jüdischen Feste, mit welchen sie ursprünglich zusammengetroffen waren. Und warum hätte er um jene Zeit nicht gerne mit seinen Heidenchristen eine christliche Feier halten sollen, da auch sie großentheils früher an die Feier heidnischer Jahresfeste gewöhnt waren, die nun mit ihrem Uebertritt zum Christenthum für sie aufgehört hatten, da auch bei ihnen demnach ein Bedürfniß nach einer solchen Jahresfeier vorlag, wie in dem Apostel selbst? Aber für ihn mußten nach seiner ganzen Anschauungsweise nicht die Wochentage jener Ereignisse, die für seine Anschauungen wenig Anknüpfungspunkte darboten, sondern die jüdischen Festtage, mit denen die christlichen Heilsthatsachen in der Urwoche zusammengetroffen waren, das Wichtigste sein. Dadurch charakterisirt sich der innerlich berufene, universelle Apostel im Unterschied von dem persönlichen Jünger, der spätere Standpunkt des Nachapostels im Unterschied von dem ersten der Urapostel. Wie in dem ganzen A. T., so erkannte P. auch in dem Zusammentreffen jener alttestamentlichen Passafolennitäten mit den christlichen Heilsereignissen dieselbe göttliche Teleologie; in der Congruenz des Opfers Christi am Kreuz mit der Opferung des Passalammes lag ihm eine klare Hinweisung darauf, daß Christus das wahrhaftige Passalamm sei, wie er dies (1 Cor. 5, 7) in der bekannten Stelle καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός ausspricht. War ihm Christus das wahre Passalamm; war die Schlachtung dieses Lamms nach seiner Anschauung durch absichtliche göttliche Leitung mit der gleichzeitigen des typischen Lamms in der Urwoche zusammengetroffen; hatte er auch in diesem Umstand der christlichen Urgeschichte dieselbe stete Beziehung des A. Ts. auf das Neue und des Neuen auf das Alte, wie im ganzen A. T. erkannt, so ist es ganz entsprechend, wenn er jene große Erlösungsthatsache jährlich an dem Tage der Opferung des Passalamms, somit an der ιδ', mit seinen Heidenchristen beging, aus richtigem Takt, ohne aus dem Tage selbst Jemand ein Gesetz zu machen und unter gegenseitiger Gestattung der Freiheit in solchen äußeren Dingen, zwischen ihm und den Uraposteln, zwischen den Heiden-Christengemeinden und der Urgemeinde, zwischen Antiochien und Jerusalem. Eben in einer solchen Feier lag für ihn ein Ausdruck jenes ganzen Verhältnisses zwischen dem A. T. und N. T., ebenso der innigen Verwandtschaft und

teleologischen Beziehung als der wesentlichen innern und äußern Verschiedenheit beider nach Geist und Form. Wir können uns daher nicht wundern, wenn wir gerade in den Paulinischen, in den von dem Heidenapostel gegründeten, vorherrschend heiden-christlichen Gemeinden eine Jahresfeier des Todes Jesu an der ιδ' finden.

Hiemit hatte sich aber nun schon auch eine andere Paulinische Eigenthümlichkeit geltend gemacht: eine universellere Auffassung und eine stärkere Hervorhebung des Todes Jesu in seiner objektiven Bedeutung für das Erlösungswerk. Wenn den Uraposteln, besonders anfangs, die Auferstehung des Herrn als der Grund ihres Glaubens und Hoffens in erster Linie stehen mußte, wenn ihnen der Tod Jesu unter ihrem persönlichen Gesichtspunkt zunächst als ein unerwünschtes, höchst beklagenswerthes Ereigniß, als ein Verlust erschien, wie dies ganz naturgemäß ist — denn noch unmittelbar vor dem Leiden und Sterben hatten sie hievon nichts hören und wissen wollen, es auch nicht begreifen können — so mußte dagegen dem Paulus, dessen Bewußtsein nicht von gleichen Wünschen und Rücksichten persönlicher Anhänglichkeit an die sinnliche Gegenwart des Herrn getragen war, der Tod Jesu vor Allem nach seinem universellen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu Einem Ganzen zusammenschließenden Blick, als ein wesentlicher, schon im A. T. angedeuteter Theil des Erlösungsplanes erscheinen, als der Grundstein der Versöhnung, als das rechte Opfer, durch welches die Sünden aus dem Mittel gethan, die Handschrift, die wider uns zeugte, zerrissen, das Gesetz mit seinem Fluch aufgehoben, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden niedergerissen worden sei; ja gerade für den Heidenapostel und die heiden-christlichen Gemeinden stand dieses Ereigniß nun in einer unendlich wichtigen und freudenvollen Bedeutung, gleichsam als ihre Einlaßkarte in das Reich Gottes,[1] als eine feierliche Erklärung Gottes vom Kreuz herab da, daß auch sie nicht mehr Kinder des Zorns sein sollen, was sie von Natur gewesen, sondern Erben der Seligkeit in Christo, gleich berechtigt mit Israel; wie denn auch zwischen den

[1] Eph. II, 14 ff. Col. I, 20, man vergl. damit die Anschauung eines Alten bei Iren. V, 17 vom Tod des Herrn. καὶ (ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων) διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων (ὁ Λόγος)· δύο μὲν γὰρ ἦν χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλή, ὅτι εἷς ὁ Θεὸς, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν. Routh. R. S. I, S. 56.

gläubigen Heiden und den gläubigen Juden von Gott hinsichtlich der Geistesgaben kein Unterschied gemacht, sondern beide hiemit gleich gesegnet, an pneumatischen Gütern sich faktisch gleich gestellt worden seien. Eben in den Paulinischen Gemeinden mußte daher dem Tode Jesu aus diesem Gesichtspunkt eine besondere Wichtigkeit beigelegt, er konnte und mußte als die Versöhnung der Heiden und Juden, wie der ganzen Menschheit mit Gott, wenigstens von dem Moment an, da man sich denselben (bei dem Gedächtnißritus) als eingetreten dachte, in festlicher Freude begangen werden. Auch hievon finden wir die Spuren in den Pauliniſchen Briefen, und zwar in der hiefür bedeutungsvollen, bereits angeführten Stelle (1 Cor. 5, 7. 8). Aus dieser Stelle geht allerdings, wie Neander (Apost. Zeitalter S. 137 f.) mit Recht bemerkt, nicht mit Gewißheit hervor, daß Paulus und die Gemeinde in Corinth ein eigentliches christliches Passafest gefeiert habe; das ὥστε ἑορτάζωμεν kann ebensowohl von der permanenten geistigen Passafeier im Gemüth des Christen genommen werden, zu welcher ein gleichgültiges Beharren in den Sünden nicht passe, da jene inwendige festliche Freude über die erschienene Gnade Gottes den Gläubigen vielmehr treiben müsse, dem Herrn lauterlich in aller Gerechtigkeit zu dienen. Aber so viel geht allerdings aus derselben hervor, daß die Grundlage, auf welche dieser innere Festjubel des Christen sich bezieht, die Opferung Christi als des wahren Passalamms, dem Apostel nach seiner ganzen Anschauungsweise, der in seinen heiden-christlichen Gemeinden herrschenden, als ein Ereigniß von unendlich froher Bedeutung, somit in seiner universellen Wirkung als das Mittel der Verschonung, des gnädigen Vorübergehens göttlicher Strafgerechtigkeit, in welchem die χάρις σωτήριος auf's Herrlichste offenbar geworden, erschien. Die ἑορτή ist durchaus wie ἑορτάζειν eine frohe Festfeier. Somit haben wir hier eine Auffassung des Todes Jesu nach Wichtigkeit und froher Bedeutung vor uns, die gerade in den von Paulus gegründeten heiden-christlichen Gemeinden fast nothwendig zu einer solchen christlichen Passafeier führen mußte, in welcher der Tod Jesu, nach seiner objektiven Bedeutung, hervortrat, und die sich von der jerusalemitischen der urapostolischen Gemeinden auch dadurch unterschied, daß der Tod Jesu darin nicht als bloßer Trauer- und Fasttag, sondern als Freuden- und solenner Communiontag begangen wurde. War doch auch das Abendmahl dem Heidenapostel ein καταγγέλλειν θάνατον (1 Cor. XI, 26) und der Auferstandene, vielleicht mit

Anſpielung auf die Coincidenz der Auferſtehung mit den jüdiſchen Erſtlingen, die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1 Cor. 15, 20), wie ihm der Gekreuzigte, wohl von der Vorausſetzung der Congruenz ſeines Todes mit dem Tage der jüdiſchen Paſſaopferung aus, als das geopferte wahre Paſſalamm erſchien. Damit haben wir aber ganz eine ächt Pauliniſche, heiden-chriſtliche und zugleich vollkommen die orientaliſche, kleinaſiatiſche Paſſafeier der ιδ'.

b) Der Johanneiſche Typus.

Ebendies iſt aber auch die ächt Johanneiſche Obſervanz. Es iſt ſchon oben auf den entwickelteren, univerſelleren Standpunkt hingewieſen worden, auf welchen die neuteſtamentlichen Urkunden und ſo mannigfaltige Spuren in der Geſchichte der zwei erſten Jahrhunderte jene beiden Urapoſtel ſtellen, auf die der aſiatiſche Ritus zurückgeht. Schon frühe ſehen wir in dem Bewußtſein eines Petrus und Jakobus mächtige Aenderungen hinſichtlich ihrer anfangs noch mehr partikulariſtiſchen Vorſtellungen vor ſich gehen, wie ſollten ſolche Aenderungen nicht vor Allem in dem Geiſt eines Johannes und Philippus vor ſich gegangen ſein? Gerade ſie ſind es, die ſich ſpäter berufen fühlen, als die Nachfolger des Heidenapoſtels, in ſeine Bahn, in ſeine Gemeinden, unter die Heidenchriſten einzutreten; ſollten ſie nicht, da doch wohl nicht die Polemik ſie dahin trieb, der Pauliniſchen Anſchauungsweiſe ſich genähert haben? Sie ſind es, welche die reiche Entfaltung des Reichs Gottes noch gegen den Schluß des erſten Jahrhunderts an ſich vorübergehen ſehen,[1] wie ſollten dieſe Entwicklungen nicht für ihr Bewußtſein durch göttliche Erleuchtung fruchtbar geworden ſein? Von dem höhern Standpunkt dieſer ſpätern Zeit ſchauten ſich nun die Reden und Thaten Jeſu, der Stoff urgeſchichtlicher Erinnerungen ganz anders an; jetzt trat manches ſonſt nicht in ſeiner Wichtigkeit begriffene Wort des Herrn im Geiſt eines Johannes in's lebhafteſte Andenken und ſtellte ſich in neuer Wichtigkeit, in höherm Licht dar; der ganze Stoff der Urgeſchichte hat ſich ihm in Licht, Geiſt und Leben verwandelt und ſein Evangelium iſt der Erguß eines ſolchen Geiſtes, in welchem Geſchichte und chriſtliches Leben bereits eine vollkommene untheilbare Einheit bilden, das Leben in Form chriſtlicher Urgeſchichte, mit ihren Thatſachen belegt, die Urgeſchichte in der Form des chriſtlichen Lebens, deſſen Urſprung und Träger ſie war,

[1] Auch nach Iren. III, 1 iſt das vierte Evangelium das ſpäteſte, nach dem Tod des Petrus und Paulus verfaßt und zwar in Epheſus; m. vergl. Euſeb. H. E. V. 8 und Lücke, Comm. I, S. 167.

auftritt, ganz das Abbild eines Urapostels auf der Spitze, dem Höhepunkt einer Entwicklung des apostolischen Bewußtseins, wie er gegen das Ende der apostolischen Zeit in einem Johanneischen Geist vorhanden gewesen sein muß, in welchem auch die Pauliniſchen Lichtblicke aufgenommen und angeeignet, die Schranken des Judaismus aber, mit welchen Paulus den ersten gewaltigen Kampf für autonomisches Christenthum begonnen hatte, vollkommen durchbrochen und doch andererseits die teleologische Einheit beider Testamente in Pauliniſchem Sinn festgehalten, ja das Pauliniſche Ganze des Erlösungsplans bis auf seine spekulativen Anfangspunkte zurückgeführt ist.

Es ist schon gesagt, warum die kleinasiatische Tradition nicht auf Paulus, sondern auf diese, einem Petrus und Jakobus vollkommen ebenbürtigen Urapostel, namentlich auf Johannes zurückgeführt ist. So ist es denn auch Johannes, bei dem wir dieselbe Hervorhebung des Todes Jesu, die gleiche universelle Auffassung desselben, dieselbe Anschauung vom Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen, dieselben Gedanken von Christus, als dem wahren Passalamm, ja auch die dazu gehörige Chronologie der Leidenswoche finden, und auf dem, wie das ganze Geistesleben, so auch der Passaritus der asiatischen Katholiker des zweiten Jahrhunderts ruht — ein Zeugniß seines gewaltigen Einflusses in Asien und seines Fortbaus auf derselben, schon gelegten, Pauliniſchen Grundlage unter jenen Heidenchristen.

Halten wir uns zunächst an das unmittelbar Hiehergehörige. Vor Allem ist klar, daß der Tod Jesu dem Johannes nicht mehr bloß unter dem persönlichen Gesichtspunkt, wie es bei den Urapostеln im Anfang der Fall war, erschien. War er gleich auch ihm als Urapostel und Lieblingsjünger gewiß anfangs durchaus so erschienen wie seinen Mitjüngern, als ein beklagenswerthes Ereigniß: bei ihm trat dennoch nach und nach, Hand in Hand mit dem wachsenden Licht des h. Geistes — ein Prozeß, auf den er mit der Rede Jesu XIV, 26. selbst hinweist — der persönliche Gesichtspunkt gegen die universelle Bedeutung dieses Ereignisses zurück; ihm traten nun jene Reden des Herrn, welche dahin zielten, in lebhafteste Erinnerung; *συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἀπέλθω*, hatte der Herr gesagt, XVI, 7 und mit den folgenden Worten *ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς* selbst von dem Gedanken des persönlichen Verlustes seine Jünger auf die höhere Nothwendigkeit seines To-

des und auf deſſen frohe Folgen hingewieſen; bei Johannes ſind jene Reden wieder gegeben, in welchen der Herr ſelbſt ſein Leiden als ein δοξασθῆναι in Abſicht auf ſich XIII, 31. XVII, 1 f., als ein Ereigniß von ſeligen Folgen für die Jünger, ἐὰν δὲ πορευθῶ πέμψω αὐτὸν (παράκλητον) XVI, 7 πρὸς ὑμᾶς, als den nothwendigen Uebergang zur Ausgießung des h. Geiſtes darſtellt; in welchen er die Jünger von der Betrübniß über ihren Verluſt zur Betrachtung des Gewinns hinführt, den ſie von ſeinem Tode haben werden 16, 20 ff.; in welchen er ſie belehrt, wie ſie erſt in Folge dieſes Ereigniſſes ein Lebensprincip in ſich bekommen werden, das ſie in den Stand ſetzen werde, recht in Jeſu Namen, recht erhörlich zu bitten und ſelbſt des perſönlichen unmittelbaren Unterrichts und Raths Jeſu, ſeiner unmittelbaren ſinnlichen Hülfe und Gegenwart entbehren zu können 16, 23 f. In dem Hervortreten gerade dieſer urchriſtlichen Erinnerungen aus dem Bewußtſein des Johannes ſpiegelt ſich deutlich der frohe Geſichtspunkt ab, unter welchem er mit Zurückſtellung des traurigen, der univerſelle, unter dem er unter Zurücktreten des perſönlichen dieſes Ereigniß als einen nothwendigen und weſentlichen Grundſtein des Erlöſungswerks betrachtete, mit Einem Wort: der höhere dogmatiſche Standpunkt Johannes des Theologen. Jeſus iſt ihm das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, ſein Tod ein Opfertod für das Heil der Welt, XVII, 19. VI, 51. (I. Joh. II, 2. IV, 10) X, 15. Beſonders merkwürdig ſind hiefür die Stellen Joh. 19, 30 und 12, 24. 12, 32. Die erſtere Stelle enthält das nur von Johannes berichtete Wort Jeſu vom Kreuz: τετέλεσται, mit dem er ſein Haupt neigt und ſtirbt. Mit ſeinem Tode war Alles vollendet, ſein perſönliches Leiden geſchloſſen, ſein ganzes Werk, Alles, was der Vater ihm zu thun und zu leiden auferlegt hatte, der ganze Gnadenrath Gottes, der ſchon im A. T. geoffenbarte, in allen ſeinen Momenten erfüllt, die Erlöſung geſtiftet, der Grund des Heils gelegt (19, 28, εἰδὼς ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται). So hatte alſo der Herr ſelbſt vom Kreuz herab die objektive Bedeutung ſeines Todes ausgeſprochen und von dem Augenblick an, in welchem er ſein τετέλεσται rief, war kein Grund mehr zu trauern, vielmehr Urſache über ſein vollendetes Leiden, ſein vollendetes Verſöhnungswerk ſich mit ihm zu freuen und an den unermeßlichen Segen ſeines Todes für die Menſchheit mit tauſend frohen Gefühlen zu denken. Mit Beziehung auf die Ἕλληνες, jene Heiden, die als Proſelyten nach Jeruſalem kamen — 12, 20 — und ſeine Bekanntſchaft

machen wollen, wirft in der zweiten Stelle Joh. XII, 24. 32 der Herr einen Blick auf die Folgen seines Todes. Der Eingang Vieler in's Reich Gottes, sagt er, werde die Frucht dieses Ereignisses sein. Wenn er an's Kreuz, und sodann ganz von der Erde zum Himmel — beides liegt in dem ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς — erhöht sein werde, so werde er Alle zu sich ziehen. Offenbar wird hier nach dem Zusammenhang der Tod Jesu dargestellt als die Bedingung und Ursache von der Aufnahme, von dem Eingehen auch der Heiden in's Heil, somit als ein für die Heidenchristen höchst wichtiges, frohes Ereigniß. Diese Thatsache mußten sie daher ganz besonders feiern und zwar in der Weise eines Freuden- und Erlösungsfestes, wenigstens von dem Moment des Gedächtnißtages an, in welchem man sich den Tod Jesu als eingetreten dachte.

Fragen wir wann? an welchem Wochen- und Monatstage? so sind auch bei Johannes alle Prämissen da für die Antwort: „an der ιδ'." Denn nach Johannes ist, wenn nicht Alles trügt, der Todestag Jesu der Tag, an dessen Schlußabend das jüdische Passaopfer mit nachfolgendem Passamahl stattfand, also die ιδ'. So wurde der Bericht des Johannes schon von Apolinaris verstanden, der sich doch im Besitz einer sicheren, der hierapolitanischen, Tradition befand. Darum wurde die ιδ' überhaupt von den asiatischen Katholikern gefeiert, weil sie der Todestag Jesu war; und wenn diese Festpraxis von Johannes abgeleitet wird, so wird man annehmen müssen, der Apostel habe auch keine andere Chronologie der Leidenswoche gehabt und die mündliche Tradition der asiatischen Kirche ihm keine andere beigelegt als die, nach welcher die Kreuzigung und der Tod Jesu auf die ιδ' fällt. So verstanden auch die occidentalen Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts, die alexandrinischen und römischen, die bekannten Stellen Joh. XIII, 1. XVIII, 28. XIX, 14. 31. Stimmen aber diese Stellen selbst dazu? Da wir am Schluß darauf genauer eingehen, so mag hier nur einfach bejahend auf die nachfolgende Erörterung verwiesen werden. So viel aber wird man wohl alsbald zugeben: ohne die Synoptiker würde man von den Johanneischen Ausdrücken aus schwerlich auf eine andere Annahme kommen als die: die Kreuzigung habe am Nachmittag vor dem allgemeinen Passamahl des jüdischen Volks stattgefunden, und die letztere Annahme hat im vierten Evangelium nichts gegen sich. An der ιδ' konnte und mußte also auch nach der Johanneischen Chronologie der Leidenswoche der Tod Jesu am ehesten gefeiert werden, zumal wenn auch bei Jo-

hannes die teleologiſche Beziehung des A. T. auf das Neue, namentlich des Paſſaopfers auf das Opfer Jeſu am Kreuz, hervorgehoben und derſelben ein Gewicht beigelegt wird. Was iſt es aber anders als dieſe Beziehung, wenn ſich im vierten Evangelium Jeſus ſelbſt, wie bei Paulus, VI, 32 f. als das wahrhaftige Manna darſtellt, wenn er VII, 37 auf den waſſergebenden Fels im Horeb anſpielt, gleichfalls darin mit Paulus zuſammentreffend, wenn er als der ἀμνὸς Θεοῦ I, 29, ja endlich übereinſtimmend mit Paulus 19, 36, 33 geradezu als das wahre Paſſalamm bezeichnet wird, da ja eben in der dort auf Jeſum bezogenen Stelle Exod. XII, 46 vom Paſſalamm die Rede iſt, dem nach dem Geſetz die Beine nicht zerbrochen werden ſollten? Hat Johannes gleich die Erhabenheit des N. T. über das Alte, der Realität über das Vorbild (I, 17) deutlich genug ausgeſprochen, ſo hat er doch zugleich mit ächt apoſtoliſcher Vielſeitigkeit und ganz auch in Pauliniſchem Sinn die teleologiſche Beziehung beider Teſtamente, zum Beweis, wie beide Seiten ſo gut ſich mit einander vertragen, ja ſich nothwendig zu einer Geſammtanſchauung des göttlichen Erlöſungsplans ergänzen, feſtgehalten und bietet hiemit auch die andere Haupt-Prämiſſe dar, aus welcher die orientaliſche Feier der ιδ΄ hervorgehen mußte, die darum die Tradition mit voller Glaubwürdigkeit auf den Lieblingsjünger und den ihm verwandten Philippus zurückführt.

So liegen hier die Grundzüge der zweiten Obſervanz vor uns, zurückweiſend durch ihren traditionell bezeugten Urſprung, durch die zu Grund liegende Idee, und durch die ganze Art der Feier auf die heiden-chriſtlichen Kreiſe, auf eine Zeit des ſchon höher entwickelten chriſtlichen Bewußtſeins, auf die Apoſtel, welche die Träger deſſelben, die Begründer, Pfleger und Bildner jener Kreiſe ſind, hauptſächlich auf Paulus und Johannes. Die orientaliſche Obſervanz ſcheint, äußerlich angeſehen, judaiſtiſch, nach ihrem innern Weſen in ihre Elemente zerlegt, iſt ſie durchaus Pauliniſch. Denn worin anders beſteht ihr Weſen, als einmal darin, daß bei ihr auf Koſten der Solennität des Auferſtehungsfeſtes der Todestag Jeſu, und in ihm die objektive, ſogar ſpecifiſch heiden-chriſtliche Bedeutung dieſer Heilsthatſache beſonders hervortritt; ſodann darin, daß dieſem Feſte von einem religions-philoſophiſchen Geſichtspunkt aus in dem typiſchen Ritustag ein ſelbſtſtändiger und unveränderlicher Anknüpfungspunkt gegeben wird, in der ιδ΄ des Paſſaopfers? Alles Dieſes iſt aber

durchaus Paulinisch, die weiteren Eigenthümlichkeiten dieser Feier sind nur die Consequenzen davon; so die Folgen: daß man das Jahresfest Jesu nun gleichzeitig mit den Juden halten und dadurch die Schwankungen der ιδ΄ durch alle Wochentage mit dem jüdischen Festkalender theilen mußte; so die andere, daß man die Jahresfeier der Auferstehung nun der Todesfeier nicht immer in regelmäßigem dreitägigen Intervall folgen lassen konnte; so die dritte Folge, daß die dem Stetigkeitsprincip angemessenste vollständige Anlehnung auch der Jahresfeier an die noch frühere Wochenfeier, wenigstens hinsichtlich des Todestags und des ästhetischen Contrasts zwischen der Todeswoche und dem Osterfest, aufgegeben werden mußte, wodurch die äußeren Umrisse der Urwoche bei ihrer Nachfeier oft in's Unkenntliche verzogen wurden.

Schluß.

Vergleichen wir nun die beiden Observanzen der apostolischen Zeit, die älteste jerusalemitische, Jakobi-Petrinische, und die spätere heiden-christliche, asiatische, Paulinisch-Johanneische, so zeigt sich in beiden eine gemeinschaftliche Grundlage, ein Ueberwiegen des specifisch Christlichen, welches dort, bei den Urapostеln, gleich anfangs zur Ausbildung des abgesonderten rein-christlichen Wochencyclus und sofort zum Anschluß auch der Jahresfeier an diesen führt, nach und nach aber die Mitfeier des vorbildlichen Passa auch in den juden-christlichen Gemeinden und ihren Hauptsitzen, Rom und Jerusalem, in demselben Grad zurückgedrängt haben muß, in welchem das A. T. als das in Christo erfüllte Vorbild erkannt wurde; hier wird das specifisch Christliche bereits mit deutlichem Bewußtsein erkannt, in seinem Verhältniß zum jüdischen Gesetz vollkommen richtig gewürdigt, sein Unterschied von demselben in Form und Bedeutung, wie seine teleologische Zusammengehörigkeit mit dem Gesetz begriffen, und in der Feier der ιδ΄ selbst diese Auffassung des Herrn als des wahren Passa abgebildet. Dies ist jene gemeinschaftliche, erst unmittelbare, centrale Einheit des christlichen Geistes, welche nicht nur in diesem Produkt der ersten Zeit, ihrer Passafeier, sondern überhaupt in den Schöpfungen jener Zeit das geheime Band der Geister ist, das die Träger, Vorbilder und Leiter der Heerde vor Extremen bewahrt, und zwar bei aller in den Gesetzen der natürlichen Ordnung und der geschichtlichen Entwicklung begründeten Verschiedenheit der individuellen Charaktere und Standpunkte.

Dagegen läßt die Verschiedenheit beider Observan-

zen auch helle Blicke thun in die Bewegungen, das Gestalten und Bilden der apostolischen Zeit, in die Entwicklungen, welche das Bewußtsein der Apostel selbst unter der Leitung des heiligen Geistes durchmacht, in die Agentien, welche die relativen Unterschiede und Gegensätze unter den Aposteln selbst bestimmen. Wichtig ist hierin vor Allem, besonders für die anfängliche erste Ausprägung und Gestaltung der Verhältnisse, der Unterschied der Augenzeugen und Nichtaugenzeugen, der persönlichen und nicht persönlichen Jünger Jesu, so fern jene längere Zeit bedurften, um von ihrem subjektivern, mehr äußerlich nachbildenden, das Empfangene einfach bewahrenden und wiedergebenden Standpunkt loser zu werden; während der anders berufene Nichtaugenzeuge, von der langgewohnten Leitung und dem übermächtigen Einfluß des Umgangs mit Jesu nicht so im Gleise gehalten, alsbald die ganze Kraft des Evangeliums in Sünde und Gnade an sich selbst durchlebte und so, mitten in die erfahrungsmäßige lebendige Aneignung des im Kreise der Jünger vorhandenen geschichtlichen Stoffs an Reden und Thaten Jesu hineingeworfen, rasch das innere Wesen des Christenthums ergriff und zur Anerkennung brachte. Hienach bildeten sich in Antiochien und Jerusalem die Verhältnisse auf eigenthümliche Weise aus; im Kreise der Urapostel selbst schieden sich nun mehr Paulinische freiere und productive, und mehr traditionelle Geister und Individualitäten aus. Beide, Paulus und die Urapostel, ergänzen sich gegenseitig; jene hatten die überwiegende Bestimmung, die ersten treuen Empfänger und Ueberlieferer der göttlichen Offenbarungen in ihrer Unmittelbarkeit, dieser den Beruf, der erste freie Aneigner und Verarbeiter des Empfangenen und Ueberlieferten, durch seine inneren Erlebnisse der mächtige Anstoß und Hebel für die Fortentwicklung des apostolischen Bewußtseins auch in den Aposteln zu sein, und Johannes ist die endliche Zusammenfassung, die Einheit von beidem.

Ein anderer einflußreicher Unterschied ist der des Judenchristlichen und Heidenchristlichen, welcher sich mit jenem ersten verband. Jene persönlichen Jünger, welchen das Empfangen und Bewahren der göttlichen Saatkörner besonders zugefallen war, hielten sich ganz in diesem Sinn, wie der Herr selbst es während seiner irdischen Wirksamkeit vorzugsweise gethan hatte, ächt traditionell an Israel, und beschränkten ihre Wirksamkeit zunächst auf dieses, anfangs sogar auf Jerusalem, das sie zum Mittelpunkt ihrer Mission erhoben. Der später und anders berufene Paulus, durch seine lebendigste Herzenserfahrung

überzeugt, daß in Christo der Unterschied der Juden und Heiden aufgehoben sei, daß der Gesetzesdienst an sich eben so wenig heilig als selig machen könne, daß der alte Bund, obwohl der heidnischen Finsterniß als ein Schein des ewigen Lichts weit vorzuziehen, dennoch seine ganze Bedeutung darin habe: ein Vorbild, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein und darum auch in Christo aufgehen müsse, hatte hiemit in freier Aneignung der im Apostelkreise bewahrten Offenbarungen den Partikularismus des Judenthums überwunden und in dieser Erkenntniß den Standpunkt eingenommen, von welchem aus er zu einer umfassenden Heidenmission nicht nur die Freudigkeit des Gewissens empfangen, sondern auch durch einen mächtigen innern Drang sich dazu getrieben fühlen mußte. An jenen Gegensatz der unmittelbaren Jünger und der Nichtautopten schließt sich daher folgerichtig an und entwickelt sich aus ihm naturgemäß der des Heidenapostels und der Judenapostel, Gal. II, 7—9, und aus diesem zweifachen Missionsfelde weiter der Gegensatz der heiden-christlichen und der juden-christlichen Gemeinden, von denen diese einen mehr traditionellen Charakter, Jerusalem bis auf seine Drangsale unter Hadrian am strengsten, minder streng wegen der vorherrschenden heidnischen Bevölkerung und der universellen Stellung Roms im Mittelpunkt des Reichs, Rom, bewahrten; jene der Schauplatz freierer Bildungen in Lehre und Cult, daher auch, das spätere Alexandrien mit eingeschlossen, die Heimat der doctrinellen Extreme, der Häresen, als der Verirrungen von der centralen Mitte des apostolischen Geistes, sind.

In Uebereinstimmung damit ist es, wie sich dies auch in der Entwicklung der Passafeier reflektirt, der Gegensatz des Judenthums und des Christenthums, welcher den Herd der Bewegungen des ersten Jahrhunderts ausmacht; und gleich anfangs tritt der apostolische Geist und der apostolische Kern der Gemeinden, am stärksten Paulus und später Johannes, in den Kampf gegen die schon in der ersten Zeit vorhandene Partei juden-christlicher Eiferer, die noch ganz auf dem Standpunkt des A. Ts. stehen (Act. 15, 1. 5. XI, 3. Gal. II, 4. 12.), wie denn auch Jakobus, Petrus und alle Apostel der Urgemeinde diese Eiferer nicht anerkennen (Act. 15, 24 f.). Von den Aposteln selbst noch wird gegen sie der Kampf für die Autonomie des Christenthums durch alle Glieder der Differenz durchgeführt, zuerst gegen den Partikularismus des Heils (Act. XI, 1—18.), sodann gegen den Buchstabendienst des jüdischen Gesetzes

(1. Joh. III, 4 ff.), die pharisäische Werkheiligkeit, die fortdauernde Nothwendigkeit der Beschneidung (Act. 15, 1 ff.), und des Ceremonialgesetzes (Röm. 14, 2 ff., Col. II, 16. 20. 23), der Fasten-, Speisen-, Festgesetze, neben der Taufe, der Glaubensgerechtigkeit und dem Leben im h. Geist, weiter gegen den jüdischen Offenbarungsbegriff (Col. II, 8 ff., Ebr. II, 2. I, 1—II, 18.), und die jüdische Messiasidee (in der Form der ebionitischen Christologie) (1. Joh. II, 18 ff. IV, 2. 15. V, 5. 1. II, 22), endlich gegen die jüdische Messiashoffnung, deren christliches, im Ganzen hyperjüdisches, der Bildlichkeit bewußtes Gegenstück die Apokalypse ist. Natürlich, daß die Auffassung des messianischen Reichs im specifisch christlichen Sinn der letzte Sieg war, den das Christenthum über die jüdischen Elemente, die ihm von der Sohle seiner Existenz her noch anhingen, errang. Denn gerade die Wiederkunft des Herrn war ein Gedanke, mit welchem sich gleich anfangs in dem Bewußtsein der Jünger die mannigfaltigsten sinnlichen Elemente von ihrer frühern Denkweise her vermischten, der von dem Herrn in Bildern ausgedrückt, von den Jüngern mehr buchstäblich verstanden ward, dessen allmälige Läuterung der fortgehenden Erleuchtung des in alle Wahrheit leitenden Geistes überlassen blieb (Joh. XVI, 12), weil sie es anfangs noch nicht hätten tragen mögen, die sinnliche Krücke zu verlieren, welche sie an dem sinnlichen Concretum dieser Hoffnung anfangs fanden und noch bedurften. Gerade bei diesem Gedanken zeigt sich, aller Identität in der Substanz der Vorstellung ungeachtet, dennoch eine fortgehende Läuterung und Entwicklung seiner Form im apostolischen Bewußtsein selbst, in den Urkunden des N. Testaments. Dieser Gedanke ist es daher auch, der selbst am Schluß des ersten Jahrhunderts seiner Form nach noch am stärksten jüdisch tingirt erscheint, während seine Substanz, ächt Johanneisch (Ebrard das Ev. Joh. S. 195 ff.), vom Standpunkt des historischen realistisch aufgefaßten, nicht des idealistisch verinnerlichten Christenthums betrachtet, im Ganzen eine specifisch christliche ist. Hiemit tritt denn auch die Passafeier und ihre allmälige Bildung und Entwicklung als ein ganz homogenes Glied in die Reihe der Produkte und Bildungsprozesse des ersten Jahrhunderts ein, beherrscht von denselben Mächten, ein Reflex der gleichen Einflüsse, Kämpfe, Unterschiede, Entfaltungen, deren Siegel alle übrigen Erscheinungen jener Periode an sich tragen.

Halten wir nun die beiden Zeiträume zusammen, die sich bei der Untersuchung der ältesten Passafeier, ihres Ursprungs, ihres zweifachen Typus, ihres ersten Verlaufs die Hände zur Herstellung einer stetigen Entwicklungsreihe geboten haben — den Zeitraum abwärts von 170 (von dem Laodiceerstreit) bis auf Xystus (120) einer- und bis auf Johannes (100) andererseits, und den Zeitraum von Tod und Auferstehung des Herrn aufwärts bis zum Schluß des ersten Jahrhunderts —: so charakterisiren sich beide Zeiträume gegen einander sehr deutlich durch den Gegensatz der ersten freien Production christlicher Institutionen und den der sorgsamen Tradition der entstandenen. Die Bildungsepoche erscheint dabei als die Zeit der noch vorhandenen unmittelbaren Einheit des Geistes, in deren Gefühl man die Varietät der äußerlichen Institutionen gewähren ließ; die Traditionsepoche dagegen als die Zeit, in welcher man der vorhandenen Varietät der äußeren Gebräuche wie des im Schooße der Kirche nach und nach Erzeugten überhaupt sich mehr und mehr bewußt, die Varietät schon als etwas Störendes zu empfinden begann, jedoch so lang unter den Fortwirkungen apostolischer Innerlichkeit und Weitherzigkeit gegenseitig duldete, bis mit den gewaltigen Divergenzen, welche die heiden-christliche Häresie in Valentin und Marcion in die Kirche warf, hauptsächlich in Rom der Drang nach katholischer Einheit so lebhaft erwachte, daß man nun auch die auffallenderen äußeren Cultdifferenzen in den Kreis der Unterschiede hereinzog, welche man selbst unter den Katholikern nicht ferner dulden zu können glaubte. Noch unter Anicet (157—168) war, einige unbedeutende Controverspunkte abgerechnet, Friede und Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zwischen den Katholikern des Orients und des Occidents. Polykarp und Anicet hatten μικρά τινα gegen einander, schloßen aber sogleich in Rom neuen Frieden und stritten sich nicht unnöthig über die Passadifferenz herum; nachdem jeder den andern zum freiwilligen Anschluß an seine Observanz zu bewegen gesucht, jeder aber auf seine Tradition sich berufen hatte, der Römer auf die seiner bischöflichen Vorgänger, Polykarp auf den Vorgang des Johannes und der andern Apostel (Philippus), mit welchen er noch in persönlichem Umgang gestanden war, ließen sie die Differenz als eine außerwesentliche ruhen. So erzählt Irenäus, Polykarp's Schüler, in seinem Brief an die römische Gemeinde und an Victor (Euseb. V, 24), welchem gegenüber er sich doch gewiß hüten mußte, eine nicht vollkommen beglaubigte

Thatsache aus der römischen Geschichte selbst gegen ihn anzuführen. Und ebenso war es vor Anicet nachweislich rückwärts bis auf Xystus gehalten worden. Auch Soter noch und Eleutheros hatten Frieden mit der kleinasiatischen Schwesterkirche gehalten, deren Unterstützung ihnen durch ihre Tradition und literarische Polemik gegen den Staat, die Volksreligion der Heiden und die heiden-christlichen Häretiker trefflich zu Statten kam; erst als man ihrer weniger mehr zu bedürfen glaubte, als ihre Tradition nun auch von den Montanisten und einem Blastus für häretische Meinungen geltend gemacht wurde, als man anfing, sie im Passastreit mit den laodiceischen Judaisten zu confundiren, als die römische Kirche die häretischen Stürme in ihrer Mitte siegreich überstanden hatte und sich mehr und mehr als das Centrum der Kirche, als die Repräsentantin des Ganzen zu fühlen begann, da erst erhob sie sich in der Person Victor's in einer Controverse, bei welcher sie der katholischen Mehrheit sicher war, zum Streit gegen die Orientalen, und begann den Ausschluß von ihrer, der römischen, Kirchengemeinschaft und die Agitation zum allgemeinen freien Anschluß der gleichgesinnten Mehrheit der katholischen Bischöfe und Gemeinden an diese Maßregel als Zwangsmittel zur Beugung der asiatischen Katholiker, zur Unterwerfung der Johanneischen Tradition unter die Petrinische, zur Herbeiführung einer katholischen Einheit der Kirche auch in dieser äußern Cultsache, jedoch noch unter dem entschiedensten Widerspruche selbst vieler sächlich auf gleicher Seite stehenden Katholiker zu gebrauchen. Hiemit sind wir denn bei jener Epoche des Polykratei'schen Streits wieder angelangt, von welcher aus nun der weitere Verlauf der Controverse im dritten Jahrhundert, als eine Probe für die richtige Auffassung des Bisherigen, zu verfolgen ist.

Dritter Abſchnitt.

Fortentwicklung und Abſchluß.

Wenn in der Entſtehungsgeſchichte der Paſſafeier die Keime jener Differenz von 190 zwiſchen den Katholikern des Abend- und Morgenlandes ſichtbar wurden und hierin eine neue Gewähr lag für die übrigens zunächſt aus dem Inhalt der Fragmente ſelbſt erhellende Richtigkeit unſerer Auffaſſung, ſo fragt ſich nun: ob auch die Folgegeſchichte der Paſſafeier und ihrer Differenzen im dritten und vierten Jahrhundert mit derſelben zuſammenſtimme? Sind jene beiden katholiſchen Parteien im dritten Jahrhundert noch vorhanden, ſo darf man doch wohl vermuthen, der weſentliche Charakter ihrer Obſervanzen werde auch in der weitern Fortentwicklung der kirchlichen Feier ſich nicht ganz verloren haben; es wird ſich fragen: ob nicht die orientaliſche Feier in dieſer weitern Geſchichte der Controverſe einen wirklich judaiſtiſchen Charakter zeige, ob nicht als Verwirklichung ihrer innern Natur ganz andere Elemente an ihr offenbar werden, als die von uns dargelegten; es wird ſich ferner fragen: ob der occidentale Ritus wirklich jenen urapoſtoliſchen Typus fortentwickle und durch dieſelben Geſichtspunkte auch weiterhin fortbeſtimmt werde, die wir ſeiner bisherigen Geſtaltung zu Grund liegen ſahen? Denn, wie unerwartet auch oft die Wendung ſein kann, welche der Entwicklung einer geſchichtlichen Erſcheinung durch ein in ihren Gang eingreifendes äußeres heterogenes Moment gegeben, und durch welche ſie ganz von ihrem naturgemäßen Verlauf abgelenkt, aus ihrer normalen Bahn herausgeworfen werden kann, ganz wird ſie doch ihre Identität mit ſich ſelbſt nicht verläugnen, und es wird daher als eine Probe richtiger Auffaſſung immerhin gefordert werden können, daß wenigſtens einige Grundzüge ihres innern Weſens auch in ihrem weiteren Verlaufe aufgezeigt werden können. Weniger daher abſolute Vollſtändigkeit der Darſtellung iſt bei dieſem dritten Theil die Rückſicht, der wir folgen, als die Prüfung des Bisherigen und die Aufklärung einzelner Umſtände, welche bisher noch nicht berührt werden konnten, während ſie doch, wie der Gang der Unterſuchungen über die Paſſafeier zeigt, von ſolchem Einfluß auf die Auffaſſung des Ganzen ſind, daß ſelbſt gründliche Forſcher

nicht zum wenigsten durch die Rücksicht auf sie mißleitet werden konnten. Der Kenner wird vielleicht im Stillen schon gefragt haben: warum von den διατάξεις ἀποστόλων, der judaisirenden Instanz der Audianer des Epiphanius, warum von dem ausdrücklich und stark hervorgehobenen Antijudaismus der occidentalen Feier nach Constantin's Sendschreiben an die in Nicäa nicht versammelten Bischöfe, der auf die Asiaten den Schein des Judaismus werfen könnte, warum von der Berufung der Quartodecimaner des Epiphanius auf den mosaischen Fluch wider das Nichthalten der ιδ' (Num. IX, 2. 3. 13.) noch nicht die Rede gewesen sei? Der Grund hievon liegt einfach darin, daß die meisten dieser Erscheinungen der Geschichte und der Darstellung einer spätern Zeit angehören, während bisher zuerst die streitenden Parteien selbst und die Zeitgenossen gehört worden sind; zudem können jene Angaben nur in einer zusammenhängenden Betrachtung der spätern Passafeier ihre richtige Lösung finden.

I. Die occidentale Feier.

1) Grundlegung bei Hippolytus.

Gehen wir dem weitern Verlaufe der occidentalen Feier nach. Als den Hauptcharakter derselben haben wir gefunden ein genaues Nachbilden der äußern Physiognomie der Urwoche, ein genaues Wiederholen der Gefühle, mit welchen die Tage derselben im Jüngerkreis bezeichnet waren, die persönliche Betrachtung des Todes Jesu und seine Feier unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt der Trauer, und nur der Auferstehung als Freudentags, eine genaue Anknüpfung dieser Empfindungen und Ereignisse an den Wochentag, auf den sie in der Urwoche eingetreten waren. In der That ist dies die Norm, welche auch die weitere Entwicklung der occidentalen Feier beherrscht.

Vor Allem wurde auch ferner darauf gehalten: die Wochentage der Passionsfestwoche und ihre Bedeutung sollten ganz dieselben sein, wie die der Normalwoche, der Sonntag der einzige Freuden-, der Auferstehungstag, die sechs Wochentage vorher Fasten- und Trauerzeit, der Freitag insbesondere der Todestag des Herrn. Alles dies ist in dem Einen Satz enthalten, der dem Passacalcul des Hippolytus, auf der im Vatican aufbewahrten marmornen Bildsäule desselben, als Canon voransteht: „ἀπονηστίζεσθαι δὲ δεῖ, οὗ ἂν ἐμπέσῃ κυριακή," das Fasten aber darf nur beendigt werden (nicht an der ιδ' selbst, sondern erst am Ostersonntag). Es ist nöthig, daß wir

auf dieſes intereſſante Ueberbleibſel des dritten Jahrhunderts, das ſo gut wie irgend eines urkundliche Glaubwürdigkeit beſitzt, und die beiden Seiten, nach welchen ſich der occidentale Ritus im dritten Jahrhundert weiter entwickelte, in ſich enthält, näher eingehen. Im Jahr 1551 wurde zu Rom, nicht weit von der Kirche des heil. Laurentius, auf dem Weg nach Tivoli die marmorne Bildſäule eines auf ſeiner Cathedra ſitzenden Biſchofs, rings mit griechiſcher Inſchrift verſehen, unter Trümmern hervorgezogen und von Cardinal Corvinus, dem nachmaligen Pabſt Marcellus II. (1555 gewählt und geſtorben) im Vatican aufgeſtellt. (Opp. Hippolyti ed. Fabric. I, S. 93 f. u. 62.) Aus dem an der Rückſeite der Cathedra zu leſenden Verzeichniß der Werke des Mannes, wie aus der Zeit, auf welche die Inſchrift hinweist, ergab ſich alsbald, daß man die Bildſäule des Hippolytus vor ſich habe. Eine Abbildung dieſer Statue gibt Fabricius (a. a. Ort I, S. 36 ff.), von vorn und von beiden Seiten. Auf der rechten Seite der Cathedra iſt hienach eine griechiſche Inſchrift eingegraben, welche eine nach ſieben ſechzehnjährigen Cyclen abgetheilte Berechnung der ιδ', des Oſtervollmonds (Oſtergrenze) auf 112 Jahre enthält (vom Jahr 222 n. Chr., dem erſten Regierungsjahr des Kaiſers Alexander Severus, bis 333 n. Chr., beide Jahre einſchließlich) mit Angabe der Wochentage, auf welche der Oſtervollmond in dieſen ſämmtlichen Jahren fällt. Die Inſchrift lautet ſo:

Tafel A.

Ἔτους ἀ βασιλείας Ἀλεξάνδρου Αὐτοκράτορος ἐγένετο ἡ ιδ' (ΔΙ) τοῦ πάσχα Ἰδοῖς Ἀπριλίαις Σαββάτῳ, ἐμβολίμου μηνὸς γενομένου. Ἔσται τοῖς ἑξῆς ἔτεσιν, καθὼς ὑποτέτακται ἐν τῷ πίνακι. Ἐγένετο δὲ ἐν τοῖς παρωχηκόσιν, καθὼς σεσημείωται. Ἀπονηστίζεσθαι δὲ δεῖ, οὗ ἂν ἐμπέσῃ κυριακή.[1]

Jahr nach Chr. Geb.	Römiſcher Monatstag des Oſtervollmonds (ιδ')	Wochentage des Oſtervollmonds im						
		I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
		16jährigen Cyclus.						
222. 238. 254. 270. 286. 302. 318.	Εἰδοῖς. Ἐμ.[3] Ἀπρει.	ζ[2] (Samſtag)	ς	ε	δ	γ	β	α

[1] Statt der Uncialbuchſtaben des Monuments ſteht hier Curſiv-Schrift; jene ſ. bei Fabric. Hippol. Opp. I, S. 38 ff.

[2] α = erſter Tag der Woche — Sonntag. β = zweiter Wochentag — Montag. γ = Dienſtag. δ = Mittwoch. ε = Donnerſtag. ς = Freitag. ζ = Samſtag.

[3] ἐμ. = ἐμβόλιμος, ein Schaltjahr, in welchem ein Schaltmonat von dreißig Tagen eingeſchalten wird. Zu Grund liegt das (jüdiſche) Mondjahr, das, um eilf Tage kürzer als das Sonnenjahr, mit letzterm dadurch in acht Jahren und drei Stunden ausgeglichen wird, daß im dritten, ſechsten und achten Jahr je dreißig Tage eingeſchaltet werden. Epiph. Haer. 70, § 13.

Jahr nach Chr. Geb.	Römischer Monatstag des Ostervollmonds (ιδ')	Wochentage des Ostervollmonds im 16jährigen Cyclus.						
		I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
223. 239. 255. 271. 287. 303. 319.	πρὸ δ' Νω. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
224. 240. 256. 272. 288. 304. 320.	πρ. ιβ' πρ. ιά Κα. S. S.[1] Ἀπρει.	α (Sonntag)	ζ	σ	ε	δ	γ	β
225. 241. 257. 273. 289. 305. 321.	πρὸ ε' Ἐι. Ἐμ. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
226. 242. 258. 274. 290. 306. 322.	πρὸ δ' Κα. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
227. 243. 259. 275. 291. 307. 323.	πρὸ ιέ Κα. Ἀπρει.	α (Sonntag)	ξ	σ	ε	δ	γ	β
228. 244. 260. 276. 292. 308. 324.	S. S. Νωναῖς. Ἐμ. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
229. 245. 261. 277. 293. 309. 325.	πρὸ ή Κα. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
230. 246. 262. 278. 294. 310. 326.	Ἰδοῖς. Ἐμ. Ἀπρει.	γ	β	α	ζ	σ	ε	δ
231. 247. 263. 279. 295. 311. 327.	πρὸ δ' Νω. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
232. 248. 264. 280. 296. 312. 328.	πρ. ιβ'. πρ. ιά Κα. S. S. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
233. 249. 265. 281. 297. 313. 329.	πρὸ ε' Ἐι. Ἐμ. Ἀπρει.	γ	β	α	ζ	σ	ε	δ
234. 250. 266. 282. 298. 314. 330.	πρὸ δ' Κα. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	ε	δ	γ	β	α
235. 251. 267. 283. 299. 315. 331.	πρὸ ιέ Κα. Ἀπρει.	δ	γ	β	α	ζ	σ	ε
236. 252. 268. 284. 300. 316. 332.	S. S. Νωναῖς. Ἐμ. Ἀπρει.	γ	β	α	ζ	σ	ε	δ
237. 253. 269. 285. 301. 317. 333.	πρὸ ή Κα. Ἀπρει.	ζ (Samstag)	σ	δ	ε	γ	β	α

[1] Das dritte Jahr der achtjährigen Periode und das sechste heißt annus Bissextus, durch S. S. auf der Ostertafel bezeichnet; im dritten Jahr (dem ersten Bissextus) steht das Zeichen S. S. bei dem Jahr, an dessen Schluß der Monat eingeschaltet wird; zudem sind dort zwei Tage für die ιδ' angegeben, wie dies bei 224 und 232 der Fall ist; im sechsten Jahr (dem zweiten Bissextus) steht das Zeichen S. S. bei dem Jahr, vor dessen Anfang der Monat eingeschaltet wird. Nach acht Jahren fällt die ιδ' wieder auf denselben Monatstag.

Die griechische Inschrift auf der linken Seite der Cathedra enthält die Worte: Tafel B.

Ἔτει Ἀλεξάνδρου Καίσαρος τῷ ά ἀρχή. Αἱ Κυριακαὶ τοῦ πάσχα κατὰ ἔτος, αἱ δὲ παρακεντήσεις δηλοῦσι τὴν δὶς πρὸ ἕξ.

(Cyclische Berechnung der Ostersonntage der sieben sechzehnjährigen Cyclen auf 112 Jahre von 222—333 n. Chr.)

n. Chr.	A I. Cyclus.	Γ III. Cyclus.	E V. Cyclus.	Z VII. Cyclus.
222	προ ιά Κα. Μαι. Κυρ.	προ ις' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιδ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιβ' Κα. Μαι. Κυ.
223	προ ή Ει. Απρ. Κυρ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	προ δ' Ει Ἀπρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.
224	προ έ Κα. Απρ. Κυρ.	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	προ ή Κα. Απρ. Κυ.	προ ς' Κα. Απρ. Κυ.
225	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.	προ ιή Κα. Μαι. Κυ.	προ ις' Κα. Μαι. Κυ.
226	προ δ' Ν. Απρ. Κυ.	προ ά Νω. Απρ. Κυ.	προ ή Ει. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.
227	προ ή Κα. Απρ. Κυ.	προ ιγ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ιά Κα. Απρ. Κυ.	προ θ' Κα. Απρ. Κυ.
228	Ει. Απρ. Κυ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	προ δ' Ει. Απρ. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.
229	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Νω. Απρ. Κυ.	προ έ Κα. Απρ. Κυ.
230	προ ιδ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιβ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιζ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.
231	προ δ' Ει. Απρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.	προ ζ' Ει. Απρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.
232	προ ή Κα. Ἀπρ. Κυ.	προ ς' Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ θ' Κα. Απρ. Κυ.
233	προ ιή Κα. Μαι. Κυ.	προ ις' Κα. Μαι. Κυ.	προ γ' Ει. Απρ. Κυ.	Ει. Απρ. Κυ.
234	προ ή Ει. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.	προ γ' Νω. Απρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.
235	προ ιά Κα. Απρ. Κυ.	προ θ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ζ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ιβ' Κα. Απρ. Κυ.
236	προ δ' Ει. Απρ. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.	προ ζ' Ει. Απρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.
237	προ δ' Νω. Ἀπρ. Κυ.	προ έ Κα. Απρ. Κυ.	προ γ' Κα. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.
	B II. Cyclus.	Δ IV. Cyclus.	Σ VI. Cyclus.	
238	προ ιζ' Κα. Μαι Κυ.	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.	προ ιγ' Κα. Μαι. Κυ.	
239	προ ζ' Εἰ Ἀπρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.	προ ά Νω. Απρ. Κυ.	
240	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ θ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ζ' Κα. Απρ. Κυ.	
241	προ γ' Ει Απρ. Κυ.	Ει. Απρ. Κυ.	προ ιζ' Κα. Μαι. Κυ.	
242	προ γ' Νω. Ἀπρ. Κυ.	Νω. Απρ. Κυ.	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	
243	προ ζ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ιβ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	
244	προ ζ' Ει Απρ. Κυ.	προ έ Ει. Απρ. Κυ.	προ γ' Ει. Απρ. Κυ.	
245	προ γ' Κα. Απρ. Κυ.	Κα. Απρ. Κυ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	
246	προ ιγ' Κα. Μαρ. Κυ. (Μαι?)	προ ιά Κα. Μαι. Κυ.	προ ις' Κα. Μαρ. Κυ. (Μαι?)	
247	προ ά Νω. Ἀπρ. Κυ.	προ ή Ει. Απρ. Κυ.	προ ς' Ει. Απρ. Κυ.	
248	προ ζ' Κα. Ἀπρ. Κυ.	προ έ Κα. Απρ. Κυ.	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	
249	προ ιζ' Κα. Μαι. Κυ.	προ ιέ Κα. Μαι. Κυ.	προ ά Ει. Απρ. Κυ.	
250	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Νω. Απρ. Κυ.	προ ά Νω. Απρ. Κυ.	
251	προ ί Κα. Απρ. Κυ.	προ ή Κα. Απρ. Κυ.	προ ιγ' Κα. Απρ. Κυ.	
252	προ γ' Ει. Απρ. Κυ.	Ει. Απρ. Κυ.	προ γ' (ζ?) Ει. Απ. Κυ.	
253 u. s. w.	προ ς' Κα. Απρ. Κυ.	προ δ' Κα. Απρ. Κυ.	προ ά Κα. Απρ. Κυ.	

Auf dem Rand der rechten Seite nach hinten folgt der Index librorum:

(Εἰς) τοὺς (μετα)νοίας (ψ)αλμούς. (Εἰς τὴν ἐγ) γαστρίμυθον (1 Sam. 28). Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως. Περὶ χαρισμάτων. Ἀποστολικὴ παράδοσις. Χρονικῶν. Πρὸς Ἕλληνας, καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός. Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβήρειαν. Ἀπόδειξις χρόνων τῷ πάσχα, καθὰ ἐν τῷ Πίνακι. Ὠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς. Περὶ θ(εο)υ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως. Περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ Κακόν.

M. vergl. hiemit das Euseb. VI, 20 gegebene Verzeichniß der Werke von Hippolytus.

Aus dem Verzeichniß der Schriften von Hippolytus bei Euseb. a. a. O. VI, 22, namentlich aus seiner Angabe: Hippolytus habe eine Passaschrift verfaßt, in der er τῶν χρόνων ἀναγραφὴν ἐκθέμενος καί τινα κανόνα ἐκκαιδεκαετηρίδος περὶ τοῦ πάσχα προθεὶς ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος Ἀντοκράτορος Ἀλεξάνδρου τοὺς χρόνους περιγράφει, war es bald entschieden, die Bildsäule sei keine andere als die des Hippolytus. So haben wir demnach ein authentisches Monument der römischen Passafeier des dritten Jahrhunderts vor uns, aus welchem die Praxis derselben, wie sie am Anfang dieses Jahrhunderts war, am deutlichsten zu ersehen ist.

Vor Allem erhellt die Wochenstellung des christlichen Passafests aus der Inschrift der beiden Seiten. Die Inschrift rechts gibt die Berechnung der Wochen- und Monatstage des Ostervollmonds auf 112 Jahre; damit aber Niemand auf den Gedanken komme, die ιδ΄ oder der Ostervollmond selbst sei unmittelbar auch der Tag des christlichen Fests und somit an ihm das Passafasten abzubrechen, so ist hier sogleich beigefügt: ἀπονηστίζεσθαι δὲ δεῖ (nicht an der ιδ΄ aber darf man abfasten = das Fasten endigen, sondern) οὗ ἂν ἐμπέσῃ κυριακή (erst an dem nächsten darauf folgenden Sonntag). Hienach ist also die κυριακὴ ἀναστάσιμος der unveränderliche Wochentag, an welchem das Fasten geendigt oder das eigentliche christliche Freudenfest des Passa gefeiert werden soll, ganz der Ritus, welchen Victor gegen Polykrates geltend gemacht hatte. Hierin soll die Passafestwoche das Abbild der Urwoche sein. War sie dies aber hinsichtlich des Sonntags und Auferstehungstags, so mußte sie es auch hinsichtlich des Todestags Jesu sein, der nothwendig am dritten Tag vorher, somit am Freitag der Passawoche gefeiert werden mußte. Da aber die Normalwoche an die jüdische ιδ΄ angeknüpft war, so mußte dies auch bei der jährlichen Passafestwoche beibehalten werden; die letztere konnte in keiner andern Zeit des Jahres als unmittelbar nach der ιδ΄ gefeiert werden; wenn die letztere auf einen Freitag fiel, so war der kommende Sonntag der Auferstehungstag, und der Montag vorher der Anfangspunkt des Passafastens der großen Woche, denn in diesem Fall war die Festwoche der Urwoche, nach Wochen- und Monatstag, vollkommen gleichförmig. Fiel die ιδ΄ aber auf einen Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, so mußte auch in diesem Fall die christliche Feier an die ιδ΄ geknüpft bleiben, aber um die Wochentage der Urwoche einzuhalten, war es nöthig, da der Sonntag nun einmal nach einer göttlichen Ordnung mit jenem

großen Ereigniß bezeichnet war, und daſſelbe darum auch an keinem andern Tag gefeiert werden konnte, die Auferſtehungsfeier gleichwohl auf dem kommenden Sonntag zu laſſen, wenn auch zwiſchen dem Oſtervollmond und dem Auferſtehungstag dadurch ein größeres Intervall als das in der Urwoche gegebene von drei Tagen ſich einſchob. Der Freitag mußte gleichwohl der Gedächtnißtag der Kreuzigung bleiben, wenn er auch mit der ιδ' nicht mehr zuſammenfiel. Wie aber, wenn die ιδ' auf den Samſtag (Sabbat) oder Sonntag ſelbſt zu ſtehen kam? Dann mußte die Feier der Auferſtehung und des Todes Jeſu, ja die ganze Paſſafeſtwoche um 8 Tage hinausgeſchoben werden. Genaue Auskunft gibt hierüber eine Vergleichung der Oſtervollmondstage und der Oſterſonntage des Hippolytus. Eine Zuſammenſtellung dieſer beiden Reihen in dem erſten ſechzehnjährigen Cyclus wird dies anſchaulich machen.

Nach der Tafel A. fiel der Oſtervollmond oder die ιδ' im erſten Jahr des erſten ſechzehnjährigen Cyclus (222 nach Chr.) auf den 13. April, einen Samſtag, der Oſterſonntag aber nach Tafel B. auf den 21. April, ſomit wurde das Oſterfeſt in dieſem Jahr, um jener Conſtellation der ιδ' mit dem Samſtag willen, um acht Tage hinausgeſchoben, und nicht der 14. April, die nächſte κυριακὴ, ſondern die zweite folgende zur Auferſtehungsfeier beſtimmt. Ebenſo iſt dies im vierten Jahr deſſelben Cyclus (225 n. Chr.) der Fall, wo die ιδ' auf den 9. April, wieder einen Samſtag, die κυριακὴ ἀναστάσιμος aber auf den 17. April, im ſiebenten Jahr (228 n. Chr.), im zehnten (231), im dreizehnten (234), im ſechzehnten (237), wo ſie ſtets auf dieſen Wochentag fällt und das chriſtliche Paſſafeſt immer nicht an dem nächſten auf dieſen Sabbat folgenden Sonntag, ſondern ſtets nach Tafel B. am zweiten Sonntag, alſo acht Tage ſpäter gehalten wird. Im dritten Jahr deſſelben Cyclus fällt die ιδ' (224) auf den 21. März, einen Sonntag, der Oſterſonntag aber auf den 28. März, alſo gerade eine Woche ſpäter, ebenſo iſt dies im ſechsten Jahr deſſelben Cyclus (227) der Fall, wo die ιδ' auf den 18. März, die κυριακὴ ἀναστάσιμος auf den 25. März fällt. Hier eine Zuſammenſtellung der erſten ἐκκαιδεκαετηρίς, ihrer Oſtervollmonde und Oſterſonntage.

Jahr		ιδ', Ostervollmond nach Tafel A.		κυριακή, Ostersonntag n. Tf. B.
der christlichen Zeitrechnung.	des ersten sechzehnjährigen Cyclus.	Monatstag.	Wochentag.	röm. Monatstag.
222	1	13. April.	Samstag.	21. April.
223	2	2. April.	Mittwoch.	6. April.
224	3	21. März.	Sonntag.	28. März.
225	4	9. April.	Samstag.	17. April.
226	5	29. März.	Mittwoch.	2. April.
227	6	18. März.	Sonntag.	25. März.
228	7	5. April.	Samstag.	13. April.
229	8	25. März.	Mittwoch.	29. März.
230	9	13. April.	Dienstag.	18. April.
231	10	2. April.	Samstag.	10. April.
232	11	21. März.	Mittwoch.	25. März.
233	12	9. April.	Dienstag.	14. April.
234	13	29. März.	Samstag.	6. April.
235	14	18. März.	Mittwoch.	22. März.
236	15	5. April.	Dienstag.	10. April.
237	16	25. März.	Samstag.	2. April.

Hieraus ergibt sich, daß es für die römische und man darf ohne Zweifel sagen für die occidentale Passafeier im Anfang des dritten Jahrhunderts Praxis war, nicht nur, was die beiden Tafeln anzeigen, die christliche Feier im Allgemeinen an die ιδ' (den jüdischen Vollmondstag) wegen der Congruenz des Todes Jesu mit derselben in der Urwoche, überhaupt wegen des Zusammenhangs, in welchem die letztere mit der ιδ' gestanden war, anzuknüpfen, sondern insbesondere, so oft die ιδ' auf einen Freitag fiel, die Todesfeier an der ιδ' zu halten, so oft jene auf die Wochentage vom Montag bis Donnerstag fiel, die Auferstehung am nächstfolgenden Sonntag, die Todesfeier am nächsten Freitag nach der ιδ' zu halten; fiel sie aber auf einen Samstag oder Sonntag, in beiden Fällen die große Festwoche erst mit dem kommenden Montag zu beginnen und den am Schluß derselben eintretenden Sonntag zum Osterfest zu machen, den letzterm vorangehenden Freitag zum Todesfest, stets aber in allen Fällen die ganze Festwoche als eine Fest- und Trauerwoche zu begehen. Und warum jenes? Etwa deßwegen, weil am Sabbat nicht ge-

fastet werden sollte, als am Freudentag des Schöpfungswerks, und der Tag des Todes doch für die Occidentalen ein Fasttag war, auch wenn er, wie im gegebenen Fall, auf den Sabbat fiel? Immerhin möglich, doch fasteten am Passasabbat die Occidentalen schon damals ohne Anstand, wenn sie auch sonst nach Tert. de jejun. c. 14, um jene Zeit am festlosen Wochensabbat gewöhnlich noch nicht fasteten. Oder um der im dritten Jahrhundert steigenden Antipathie gegen das ungläubige und verstockte Judenvolk willen, von welchem man auch im Cult auf alle Weise sich zu unterscheiden suchte? Allein den Juden fiel ja nach ihrem damals herrschenden Festkalender die ιδ΄ ohnehin nicht auf dieselbe Zeit mit dem Ostervollmond der occidentalen Kirche, nicht auf dieselben Wochentage, nicht einmal auf dieselben Monatstage, und selbst im Fall einer Congruenz war den Juden der Sabbat ein Freudentag, den Christen im Occident der Passasabbat ein Fast- und Trauertag. Gegensatz war also hier ohnehin genug vorhanden. Der wahre Grund ist vielmehr auch hier das Princip: die Festwoche mit der Normalwoche möglichst conform zu machen. In der Urwoche war die Auferstehung am dritten Tag nach der ιδ΄ eingetreten, der Tod Jesu am Schluß der ιδ΄ selbst, zwischen dem Todes- und Auferstehungstag aber lag ein voller Tag in der Mitte. Sollte die Festwoche hiemit conform sein, so durfte also Ostern weder an der ιδ΄ selbst, noch am Folgetag der ιδ΄ gehalten, und eben so wenig ein Tag vor der ιδ΄ zum eigentlichen Gedächtnißtage des Todes gemacht werden. Dies hätte aber geschehen müssen, so oft die ιδ΄ auf einen Samstag oder Sonntag fiel. Im erstern Fall hätte, wenn man sogleich den nächsten Sonntag Ostern feiern und dabei den Wochencyclus einhalten wollte, schon der Freitag, also ein Tag vor der ιδ΄, zum Charfreitag gemacht, und der Tag unmittelbar nach der ιδ΄, der doch in der Urwoche ein Tag der Betrübniß und mit der Grabesruhe Jesu bezeichnet gewesen, als Auferstehungs- und Freudentag celebrirt werden müssen. Im letztern Fall, wenn die ιδ΄ gerade ein Sonntag war, und man alsbald noch an ihr selbst Ostern hätte halten wollen, würde der in der Urwoche mit dem Tod bezeichnete Trauertag zum frohen Gedächtnißtag der Auferstehung geworden, und der Gedächtnißtag des Todes schon zwei Tage vor die ιδ΄ gefallen, eben damit aber auf's Neue die Nachfeier der Urwoche noch unähnlicher geworden sein. Wollte man daher beide einander möglichst verähnlichen, so mußte wenigstens das Gesetz sein: der Jahrestag des Todes darf in keinem Fall vor die ιδ΄, noch weniger aber der Jahrestag der Aufer-

stehung selbst mit der ιδ΄ zusammenfallen, sondern in den beiden angegebenen Fällen muß die Todes- und Auferstehungsfeier um acht Tage hinausgeschoben werden; war dies letztere doch eigentlich nur eine Verlängerung der Fastenzeit zum Gedächtniß des Todes Christi — ein Mehr der Feier gestattete die Pietät wohl, eine Verkürzung derselben, ein Weniger nicht. Wie bei der Berechnung der ιδ΄ die Frühlingstag- und Nachtgleiche, so war hier bei der Terminbestimmung des Todes- und Auferstehungs-Festtags die ιδ΄ die Festgrenze, vor welche die Haupttage des Passa nie verlegt werden sollten, während es erlaubt schien, beide im Nothfall eine ganze Woche nach ihr, da eine absolute Gleichheit zwischen der Ur- und Festwoche alljährlich herzustellen unmöglich war, eintreten zu lassen. Daß dies das wahre Motiv jener Verschiebung ist, bestätigt sich durch das Zeugniß der Katholiker des vierten und fünften Jahrhunderts. Ausdrücklich sagt der Verfasser der Homilien auf die Passafeier (**Chrysostomi Opp. ed. Montfaucon T. VIII. Appendix. Opp. spur. Hom. VII. in Pascha p. 283**): „Wenn die ιδ΄ auf einen Sonntag fällt, so wird nicht dieser Sonntag zum Auferstehungstag gemacht, sondern der nächstfolgende. Denn 1) die ιδ΄ ist der Todestag Jesu. 2) Der Gedächtnißtag der Auferstehung aber muß καθαρὰ sein ἡμέρας παθητικῆς (darf mit dem Jahrestag des Todes auf keine Weise zusammenfallen); so sei im laufenden Jahr statt des sechsundzwanzigsten Tags des siebenten Monats der zweite Tag des achten Monats zum Osterfest gemacht worden, weil die ιδ΄ auf einen Sonntag gefallen."

War hienach die Festwoche der Urwoche hinsichtlich der Art ihrer Feier, hinsichtlich der Einhaltung der Wochentage, besonders der κυριακή, hinsichtlich der Anknüpfung an die ιδ΄ im Allgemeinen und der Beobachtung des Intervalls von mindestens zwei Tagen zwischen der ιδ΄ und der Osterfeier gleichförmig, so sollte sie es gleichfalls noch in einem weitern Punkte sein: in Absicht auf die Berechnung der ιδ΄ selbst und ihrer Stellung im Jahr, und auch hievon enthalten die Tafeln des Hippolytus schon die deutlichen Spuren. Die Tafel A., welche die Berechnung des Ostervollmonds gibt, setzt diesen nie über den 18. März hinauf, hält somit im Allgemeinen schon den Canon fest, der sich im dritten Jahrhundert und weiter entwickelte, daß das Passafest stets nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, nie vor ihr gehalten werden dürfe. Nur schwankte die Berechnung des Termins der Tag- und Nachtgleiche selbst noch zwischen dem 18. und 25. März hin und her. Wenn nach dem julianischen Kalender der 25. März der Tag der ἰσημερία ἐαρινή war,

ſo ſcheint es nach Anatolius, Biſchof von Laodicea (um 270) und den apoſtoliſchen Conſtitutionen der 22. März (Euſeb. a. a. O. VII, 32. Apost. Const. V, 17) zu ſein, nach dem Nicäniſchen Calcul der 21., nach Hippol. der 18. So viel iſt jedenfalls gewiß, Hippol. folgt in ſeiner Berechnung der ιδ' nicht dem ſpätern jüdiſchen Kalender, wie er unter den Juden ſeiner Zeit im Gebrauche war, ſondern dem ältern Kalender der Juden zur Zeit Jeſu und im alten Teſtament. Unverkennbar iſt dies eine neue ἀκρίβεια hinſichtlich der Conformirung der Feſtwoche mit der Urwoche. Stand es einmal feſt, daß die Jahresſtellung der chriſtlichen Paſſafeier nach der jüdiſchen ιδ' beſtimmt werden müſſe, weil dies bei der Urwoche der Fall geweſen war, ſo fragte ſich weiter: welches war der richtige moſaiſche Calcul für die Berechnung der ιδ' ſelbſt, welches derjenige, nach dem die ιδ' der Urwoche gehalten und berechnet worden war? Derſelbe Calcul ſollte nun auch bei der Berechnung der jährlichen Feſtwoche in Anwendung gebracht und genau befolgt werden. Die Juden des zweiten und dritten Jahrhunderts folgten einem Kalender, nach welchem die ιδ' des erſten Monats öfters auch vor die Frühlingstag- und Nachtgleiche fiel, ſie hatten ſomit ein reineres Mondjahr. Dies war aber nicht der ächte moſaiſche Kalender der alten Juden, der noch zur Zeit Jeſu und der Apoſtel im Gebrauch geweſen war. Nach Joſephus und Philo hatten die Juden des erſten Jahrhunderts vor der Zerſtörung Jeruſalems das Paſſa in der Zeit gehalten, wenn die Sonne im Zeichen des Widders ſtand, ſomit nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs (Joseph. Ant. Jud. III. 10, § 5); ebenſo hatte es ein Ariſtobulus, Muſäus berechnet (Anatolius Fragment bei Euſeb. a. a. O. VII, 32). Darauf hatte Philo gedrungen, de Moyse III. ed Mangey, Tom. II. S. 169; ſo hatte es das moſaiſche Geſetz ſelbſt beabſichtigt; es hatte, in Ermanglung genauer aſtronomiſcher Beſtimmungen, die Zeit des Paſſa nach dem Stand der Ernte regulirt und durch die Anordnung: am zweiten Tag der ἄζυμα müſſen die Erſtlinge der Gerſtenernte dargebracht werden, dieſer Tag müſſe aber der ſechzehnte des erſten Monats ſein, den Jahresanfang an die Erntezeit, alſo an die Aequinoctialzeit geknüpft, und das Mondjahr, zu deſſen Ergänzung im gegebenen Fall ein Schaltmonat gebraucht wurde, dadurch mit dem Sonnenjahr in etwas ausgeglichen. Auf dieſe Berechnung der ιδ', nach welcher das Paſſa des Todesjahrs gefeiert worden war, wurde daher von der occidentalen Kirche zurückgegangen, und auch hiedurch

die möglichste Conformität der Festwoche mit der Urwoche hergestellt. Dieser ältere jüdische Kalender aus der Zeit Jesu mit seinem stets dem Frühlingsäquinoctium nachfolgenden Passavollmond ist daher die Basis der Tafel A. des Hippolytus; auf ihn gründet sich die Berechnung seiner Ostersonntage. Hippolytus hat hiebei das Verdienst, der erste gewesen zu sein, der für die christliche Passafeier hiemit einen eigenen und zwar cyclischen Festkalender, der dem neujüdischen gegenübergestellt werden konnte und für die extensive und protensive Einheit der occidentalen Kirche in diesem Ritus einen bestimmten Anhaltspunkt darbot, aufgestellt hat, und zwar unter genauer Beobachtung der in dieser Kirche für die Wochen- und Jahresstellung der Passafeier geltenden Normen, wie in Uebereinstimmung mit den bei ihr zu Grund liegenden Anschauungen. In seiner Passafeier sind daher in Wahrheit jene Momente ihrer Fortbildung bereits vorhanden, deren vollständige Entwicklung sie dem dritten Jahrhundert zu danken hat, nämlich einerseits die immer bestimmtere Gestaltung der Festwoche nach der Norm der Urwoche, andererseits die Fixirung der Stelle, welche in Uebereinstimmung mit letzterer jene im Jahr einnehmen sollte.

2) Der Wochencanon nach Dionysius von Alexandrien.

Ein bestimmtes Zeugniß darüber, wie anerkannt die Feier der Passafestwoche mit Fasten in der abendländischen Kirche um die Mitte des dritten Jahrhunderts war, gibt uns ein Brief des alexandrinischen Bischofs Dionysius († 264), näher ein Bruchstück aus demselben, das in vielen Sammlungen von Canonen und Concilienbeschlüssen sich erhalten hat. *Τοῦ μακαρίου Διονυσίου πάπα Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς Βασιλείδην ἐπιστολῆς περὶ τοῦ μεγάλου σαββάτου, πότε χρὴ ἀπονηστίζεσθαι.* Bei Routh. Rel. sacr. II. S. 385; wir geben den Text nach Routh.

A.

Τοῦ μακαρίου Διονυσίου, πάπα (Euseb. VII, 7) *Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς Βασιλείδην* (Bischof in Pentapolis, Euseb. VII, 26) *ἐπιστολῆς περὶ τοῦ μεγάλου σαββάτου, πότε χρὴ ἀπονηστίζεσθαι.*

Διονύσιος Βασιλείδῃ τῷ ἀγαπητῷ μου υἱῷ καὶ ἀδελφῷ συλλειτούργῳ (*καὶ θεοπειθεῖ* fehlt in drei sehr alten Codd.) *ἐν Κυρίῳ χαίρειν.* (*Κανὼν ά.*)

Ἐπέστειλάς μοι πιστότατε καὶ λογιότατε υἱέ μου, πυνθανόμενος καθ' ἣν ὥραν ἀπονηστίζεσθαι

δεῖ τῇ τοῦ πάσχα περιλύσει.[1] τινὰς μὲν γὰρ τῶν ἀδελφῶν λέγειν φῄς, ὅτι χρὴ τοῦτο ποιεῖν πρὸς τὴν ἀλεκτοροφωνίαν· τινὰς δὲ, ὅτι ἀφ' ἑσπέρας χρὴ· οἱ μὲν γὰρ ἐν Ῥώμῃ ἀδελφοὶ, ὥς φασι, περιμένουσι τὸν ἀλέκτορα· περὶ δὲ τῶν ἐνταῦθα ἔλεγες, ὅτι τάχιον· ἀκριβῆ δὲ ὅρον[2] ἐπιτιθέναι ζητεῖς, καὶ ὥραν πάνυ μεμετρημένην· ὅπερ καὶ δύσκολον καὶ σφαλερόν ἐστι· τὸ μὲν γὰρ, ὅτι μετὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν καιρὸν χρὴ τῆς ἑορτῆς καὶ τῆς εὐφροσύνης ἐνάρχεσθαι, μέχρις ἐκείνου τὰς ψυχὰς ταῖς νηστείαις ταπεινοῦντας, ὑπὸ πάντων ὁμοίως ὁμολογηθήσεται. κατεσκεύασας δὲ δι' ὧν ἔγραψάς μοι πάνυ ὑγιῶς καὶ τῶν θείων εὐαγγελίων ἠσθημένος, ὅτι μηδὲν ἀπηκριβωμένον ἐν αὐτοῖς περὶ τῆς ὥρας, καθ' ἣν ἀνέστη, φαίνεται· διαφόρως μὲν γὰρ οἱ εὐαγγελισταὶ τοὺς ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἐλθόντας ἀνέγραψαν κατὰ καιροὺς ἐνηλλαγμένους, καὶ πάντες ἀνεστηκότα ἤδη τὸν Κύριον ἔφασαν εὑρηκέναι· καὶ ὀψὲ σαββάτων, ὡς ὁ Ματθαῖος εἶπε· (Matth. 28, 1) καὶ πρωΐας, ἔτι σκοτίας οὔσης, ὡς ὁ Ἰωάννης γράφει· (Joh. 20, 1.) καὶ ὄρθρου βαθέος, ὡς (Luc. 24, 1) ὁ Λουκᾶς· καὶ λίαν πρωΐ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, ὡς ὁ Μάρκος· (Marc. 16, 2.) καὶ πότε μὲν ἀνέστη, σαφῶς οὐδεὶς ἀπεφήνατο· ὅτι δὲ ὀψὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, μέχρις ἀνατολῆς ἡλίου τῆς μιᾶς σαββάτων, οἱ ἐπὶ τὸ μνημεῖον παραγενόμενοι οὐκέτι κείμενον αὐτὸν ἐν αὐτῷ κατέλαβον, τοῦτο ἀνωμολόγηται· καὶ μηδὲ διαφωνεῖν, μηδὲ ἐναντιοῦσθαι τοὺς εὐαγγελιστὰς πρὸς ἀλλήλους ὑπολάβωμεν· ἀλλ' εἰ καὶ μικρολογία τις εἶναι δόξει περὶ τὸ ζητούμενον· ὡς μὴ συμφωνούντων πάντων ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ τὸ τοῦ κόσμου φῶς, τὸν Κύριον ἡμῶν, ἀνατεταλκέναι τὴν αὐτὴν ὥραν, καὶ ἐν τούτῳ διαφέρονται[3]· ἀλλ' ἡμεῖς εὐγνωμόνως τὰ λεχθέντα καὶ πίστως ἁρμόσαι προθυμηθῶμεν.

Τὸ μὲν οὖν ὑπὸ τοῦ Ματθαίου λεχθὲν οὕτως ἔχει· ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθε Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη

[1] al. τὴν τοῦ πάσχα ἡμέραν.
[2] vulg. ὥραν τιθέναι· ἐπιζητεῖς.
[3] Vulg. εἰ συμφωνοῦντες πάντες ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ περὶ τὴν ὥραν διαφέρονται.

Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον· καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ Κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισε τὸν λίθον, καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ· ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡσεὶ χιών· ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες, καὶ ἐγένοντο ὡσεὶ νεκροί· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπε ταῖς γυναιξὶ, μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, οἶδα γὰρ, ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε· οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπε· τοῦτο δὲ τὸ λεχθὲν „ὀψὲ“ οἱ μέν τινες οἰήσονται κατὰ τὴν κοινότητα τοῦ ῥήματος τὴν ἑσπέραν δηλοῦν τοῦ σαββάτου· οἱ δὲ σοφώτερον[1] ἐξακούοντες, οὐ τοῦτο ἀλλὰ νύκτα βαθεῖαν ἐροῦσιν εἶναι· βραδύτητα καὶ μακρὸν χρόνον τοῦ ῥήματος τοῦ ὀψὲ δηλοῦντος· καὶ ὅτι νύκτα λέγει, καὶ οὐχ ἑσπέραν, ἐπήγαγε, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, καὶ ἦκον, οὔπω, ὡς οἱ λοιποί φασι, τὰ ἀρώματα φέρουσαι, ἀλλὰ θεωρῆσαι τὸν τάφον· καὶ εὗρον τὸν σεισμὸν γεγονότα, καὶ καθήμενον τὸν ἄγγελον ἐπὶ τοῦ λίθου, καὶ ἀκηκόασι παρ' αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη. ὁμοίως καὶ ὁ Ἰωάννης, ἐν μιᾷ τῶν σαββάτων, φησὶ, Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἦλθε πρωΐ, σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου. παρὰ τοῦτο σκοτίας οὔσης ἔτι, πλὴν πρὸς ἕω, τῷ μνημείῳ[2] προεληλύθει· ὁ δὲ Λουκᾶς φησι, τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν, κατὰ τὴν ἐντολήν· τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον, φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα, εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου· ὁ βαθὺς ὄρθρος ἴσως προυποφαινομένην αὐγὴν[3] ἑωθινὴν ἐμφανίζει τῆς μιᾶς τῶν σαββάτων· διὰ τοῦτο[4] παρῳχηκότος ἤδη τελείως σὺν τῇ μετ' αὐτὸ νυκτὶ πάσῃ τοῦ σαββάτου, καὶ ἑτέρας ἀρχομένης ἡμέρας, ἦλθον τὰ ἀρώματα καὶ τὰ μῦρα φέρουσαι· ὅτε δῆλον, ὡς ἀνειστήκει πρὸ πολλοῦ· τούτῳ κατακολουθεῖ καὶ ὁ Μάρκος λέγων, ἠγόρασαν ἀρώματα, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτὸν· καὶ

[1] al. σοφώτεροι.
[2] al. σκ. ἔτι οὔσης προεληλύθει. al. ἔτι πρὸς ἕω τῷ μνημείῳ πρ.
[3] Vulg. αὐτὴν.
[4] al. διὰ τοῦ. al. τὸ παρῳχηκέναι — παντός.

λίαν πρωὶ τῆς μιᾶς σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου· λίαν μὲν γὰρ πρωὶ καὶ οὗτος εἶπεν, ὅπερ ταυτόν ἐστι τῷ „βαθέος ὄρθρου“· καὶ ἐπήγαγεν, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. ἡ μὲν γὰρ ὁρμὴ καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῶν δῆλον, ὡς ὄρθρου βαθέος καὶ λίαν πρωὶ κατήρχθη· παρέτειναν δὲ κατά τε τὴν πορείαν, καὶ περὶ τὸ μνημεῖον διατρίβουσαι μέχρις ἀνατολῆς ἡλίου· καὶ λέγει καὶ τότε ταύταις ὁ νεανίσκος ὁ λευχείμων· ἠγέρθη· οὐκ ἔστιν ὧδε.

Τούτων οὕτως ἐχόντων, τοῦτο τοῖς ἀκριβολογουμένοις ἀποφαινόμεθα[1] κατὰ ποίαν ὥραν, ἢ καὶ ποῖον ἡμιώριον ἢ ὥρας τέταρτον ἄρχεσθαι προσῆκε τῆς ἐπὶ τῇ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει χαρᾶς· τοὺς μὲν λίαν ἐπιταχύναντας,[2] καὶ πρὸ νυκτὸς ἐγγὺς ἤδη μεσούσης ἀνιέντας ὡς ὀλιγώρους καὶ ἀκρατεῖς μεμφόμεθα παρ' ὀλίγον προκαταλύοντας τὸν δρόμον, λέγοντος ἀνδρὸς σοφοῦ· Οὐ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρὸν· τοὺς δὲ ὑφιστερίζοντας καὶ διαρκοῦντας ἐπὶ πλεῖστον, καὶ μέχρι τετάρτης φυλακῆς ἐγκαρτεροῦντας, καθ' ἣν καὶ τοῖς πλέουσιν ὁ σωτὴρ ἡμῶν περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἐπεφάνη, ὡς γενναίους καὶ φιλοπόνους ἀποδεχόμεθα· τοῖς δὲ μεταξὺ ὡς ἐκινήθησαν, ἢ ὡς ἠδυνήθησαν ἀναπαυσαμένοις, μὴ πάνυ διενοχλῶμεν· ἐπεὶ μηδὲ τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας ἴσως μηδὲ ὁμοίως πάντες διαμένουσιν· ἀλλ' οἱ μὲν καὶ πάσας ὑπερτιθέασιν ἄσιτοι διατελοῦντες, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ τρεῖς, οἱ δὲ τέσσαρας, οἱ δὲ οὐδεμίαν· καὶ τοῖς μὲν πάνυ διαπονηθεῖσιν ἐν ταῖς ὑπερθέσεσιν, εἶτα ἀποκάμνουσι[3] καὶ μόνον οὐκ ἐκλείπουσι, συγγνώμη τῆς ταχυτέρας γεύσεως· εἰ δέ τινες οὐχ ὅπως οὐχ ὑπερτιθέμενοι, ἀλλὰ μηδὲ νηστεύσαντες ἢ[4] καὶ τρυφήσαντες τὰς προαγούσας τέσσαρας, εἶτα ἐλθόντες ἐπὶ τὰς τελευταίας δύο καὶ μόνας ἡμέρας, αὐτὰς ὑπερτιθέντες, τήν τε παρασκευὴν καὶ τὸ σάββατον, μέγα τι καὶ λαμπρὸν ποιεῖν νο-

[1] al. ἀπολογούμεθα.
[2] al. ἐπιταχύνοντας.
[3] al. ἀποκαμοῦσι.
[4] al. ἀλλὰ.

μίζουσιν, ἂν μέχρι τῆς ἓω διαμείνωσιν, τούτους[1] οὐκ οἶμαι τὴν ἴσην ἄθλησιν[2] πεποιῆσθαι τοῖς τὰς πλείονας ἡμέρας προσησκηκόσι· ταῦτα μὲν οὖν,[3] ὡς φρονῶ, συμβουλεύων περὶ τούτων ἔγραψα.

Man sieht aus diesem Brief, daß es in der occidentalen Kirche allgemeine Observanz war, die ganze dem Ostersonntag vorangehende Woche mit Fasten zu begehen, und erst mit dem Eintritt der Auferstehungszeit des Herrn das frohe Fest zu beginnen. Τὸ μὲν γὰρ, ὅτι μετὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν καιρὸν χρὴ τῆς ἑορτῆς καὶ τῆς εὐφροσύνης ἐνάρχεσθαι μέχρις ἐκείνου τὰς ψυχὰς ταῖς νηστείαις ταπεινοῦντας ὑπὸ πάντων ὁμοίως ὁμολογηθήσεται. Es ist aber im Zusammenhang von dem Passafasten die Rede, und im Verlauf des Briefs werden ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέραι genannt, welche einige anhaltend mit Fasten hinbringen, während andere die vier ersten nicht so streng halten, dagegen die zwei letzten τὴν παρασκευὴν καὶ τὸ σάββατον, anhaltend fasten. Es ist also von der Passawoche und ihrem anhaltenden Begehen mit Fasten die Rede, und, da das σάββατον als der letzte Fasttag dieser Woche genannt wird, so fällt die περίλυσις τοῦ πάσχα und das ἀπονηστίζεσθαι bei derselben auf den Sonntag, als den Gedächtnißtag der Auferstehung. Das πάσχα ist aber hier als die in Fasten bestehende Todesfeier Jesu zu nehmen, welche eine Woche lang dauert und ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἀναστασίμῳ περιλύεται, mit der nun anbrechenden Freudenfeier zu Ende geht, ganz die bekannten Fundamentalpunkte der occidentalen Feier. Auch auf die übrigen Tage der Festwoche war also die vorherrschende Buß- und Trauerbedeutung der Urwoche ausgedehnt worden, wiewohl nicht erst im dritten Jahrhundert, denn auch im zweiten ist die ἐπίλυσις νηστειῶν wohl nicht anders zu verstehen, als vom Abbrechen eines wenigstens mehrtägigen, bei den Occidentalen und besonders den Römern wohl sechstägigen Fastens, ganz abgesehen davon, ob der großen Woche nicht bereits jene τεσσαρακοστὴ, das Quadragesimalfasten, eine weitere Verherrlichung der Festwoche und so mittelbar der Urwoche, voranging. Wie natürlich ist es daher, daß um diese Zeit auch die Bedeutung der übrigen Wochentage der Urwoche in der Festwoche mehr und mehr nachgebildet wird. Der Mittwoch der Normalwoche war der Tag gewesen, an welchem der hohe Rath den Beschluß gefaßt hatte, Jesum zu tödten. Auch die quarta

[1] οὕς al.

[2] al. ἄσκησιν.

[3] al. οὖν omiss.

sabbati war daher ſchon um 200 n. Chr. im römiſchen Ritus, wie die sexta, als der Tag der Stationen, des Betens und Faſtens bis drei Uhr Nachmittags bezeichnet (Tert. jejun. c. 14), die sexta oder parasceue ſogar, worin ſich die höhere Bedeutung derſelben um ihrer unmittelbaren Beziehung auf den Tod Jeſu willen reflektirt, als ein eigentlicher Faſttag, an welchem auch um drei Uhr nicht gegeſſen, ſondern bis an den Abend bei Waſſer und Brod ausgehalten wurde. In Alexandrien, wo zu Origenes Zeit als wöchentlicher Faſttag beſonders die παρασκευὴ hervortritt (c. Cels. VIII. 22), war doch auch damals ſchon die quarta septimanae (der Mittwoch) regelmäßiger Faſttag (in Levit. Hom. X, 2: habemus quartam et sextam, septimanae dies, quibus solenniter jejunamus), und daſſelbe finden wir um 300 n. Chr. in einem Fragment des Biſchofs Petrus I. (Biſchof in Alexandrien 300 — 311) aus ſeiner Schrift über das Paſſa; der Mittwoch iſt auch bei ihm ein beſonders hervortretender Tag der Feſtwoche, eine neue Hineinbildung der Beziehungen der Urwoche in die letztere, neu, weil ſie noch örtliche, weder geſetzliche noch allgemein kirchlich anerkannte Obſervanz war, wie die Ausdrücke des Petrus zeigen. οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευὴν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν ἐυλόγως προστέτακται· τὴν μὲν τετράδα, διὰ τὸ γενόμενον συμβούλιον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ τοῦ Κυρίου, τὴν δὲ παρασκευὴν διὰ τὸ πεπονθέναι αὐτὸν ὑπὲρ ἡμῶν· τὴν γὰρ κυριακὴν χαρμοσύνης ἡμέραν ἄγομεν διὰ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῇ, ἐν ᾗ οὐδὲ γόνατα κλίνειν παρειλήφαμεν. Routh. R. S. III. S. 343. Wenn hier auch zunächſt bloß von dem Wochencyclus die Rede iſt, ſo iſt es doch die Urwoche, deren Beziehungen ſich auch in dieſem mehr und mehr abgebildet haben, und aus dem Zuſammenhang, in welchem dieſes Fragment in der Schrift über das Paſſa ſtand, läßt ſich vermuthen, daß auch der τετρὰς der dem gleichen Muſter, ſogar noch ſtrenger, nachgebildeten Paſſafeſtwoche dieſelbe Auszeichnung gegeben worden ſei; wie denn die Wechſelwirkung der Wochenfeier und der Paſſa-Jahresfeier eine ſehr natürliche iſt, und nach und nach in beide, bald in dieſe, bald in jene, zuerſt je ein Zug der Normalwoche eingebildet worden ſein muß. Wie neben dem Freitag der Mittwoch, ſo tritt auch neben beiden weiter in dem Fragment des Dionyſius das σάββατον μέγα als der Tag hervor, an welchem der Demiurg im Schooß der Erde lag. Dieſes σάββατον, in der Urwoche bedeutungsvoll, wurde bereits um 200 in der römiſchen Kirche, was übrigens Tert. nicht zuſagt (de jejun. 14.),

auch im Wochencyclus bei anhaltendem Fasten mit dieser ταπεινωσις zugebracht. **Quamquam vos** (die römische Kirche wird in der ganzen Schrift hauptsächlich angeredet) **etiam sabbatum** (sc. **jejunio dicatis**) **siquando continuatis** (sc. **jejunium**), während der Sabbat doch nie, außer in der Passazeit, gefastet, mit Fasten zugebracht werden sollte, sagt Tertullian. Wahrscheinlich ging diese Sitte aus der Passafestwoche nach und nach in den Wochencyclus über, Hand in Hand damit, daß man dem jüdischen Volk und seinem Cult immer mehr entfremdet wurde. In der Passafestwoche aber bildete jener große Sabbat einen neuen Berührungspunkt mit der Urwoche; als der solenne Schluß der Todesfeier kommt er um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor.

Von dem Kaiser Philippus (Arabs. 244—249) wird (Euseb. VI, 34) erzählt, daß er, ein Christ, ἐν ἡμέρᾳ τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα παννυχίδος an den öffentlichen Gebeten der christlichen Gemeinde habe Antheil nehmen wollen. Diese παννυχίς kann nichts Anderes sein, als die solenne Vigilie, mit welcher der letzte Tag der Todesfeier, der Passasamstag, unter Fasten, Nachtwachen und Gebet geschlossen und damit bis an den Ostermorgen fortgefahren wurde. Doch wurde das Fasten bis an den Ostermorgen nicht überall gleich beobachtet. „Einige Brüder, sagst Du, schreibt Dionysius an Basilides, behaupten, man müsse das Fasten der Passawoche abbrechen gegen die Zeit des Hahnenschreis (am Ostersonntag Morgen), einige aber, man müsse es thun vom Abend an (am Abend des μέγα σάββατον). Die Brüder in Rom nämlich, sagen sie, fasten bis zum Hahnenschrei, von den Brüdern hier zu Lande (Basilides war Bischof in der Pentapolis in Cyrene) sagtest Du, sie endigen ihr Passafasten früher.“ Die römische Kirche also war es hauptsächlich, welche auch den großen Sabbat der Urwoche in ihrem Nachbild, der jährlichen Festwoche, markirte und das Ende des Passafastens, im Gegensatz zu den Orientalen, am spätesten eintreten ließ. So bestimmt dort sich die Gefühle der Apostel am Auferstehungstag von ihren Empfindungen in der Todeswoche unterschieden, so genau war man jetzt bemüht, die Grenze zwischen der Trauerfeier und der Freude des Auferstehungstags zu ziehen, was offenbar die vollkommene Herrschaft des betreffenden Ritus voraussetzt, dessen genaueste Ausbildung sie bis auf die Spitze hinaus ist. Man verlangte es zu wissen: κατὰ ποίαν ὥραν ἢ καὶ ποῖον ἡμιώριον ἢ ὥρας τέταρτον ἄρχεσθαι προσήκει τῆς ἐπὶ τῇ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει χαρᾶς. Und woher nimmt Dionysius seine Entscheidung hierüber? Aus der Geschichte der

Normalwoche. Zugestanden ist von Allen, daß mit dem Moment, da der Herr auferstand, auch die Festfreude ihren Anfang nehmen muß. Aber der Augenblick der Auferstehung ist in den Evangelien nicht genau bestimmt. Sind auch ihre Zeitbestimmungen, wenn man Alles haarscharf nimmt, in etwas verschieden, in der Hauptsache treffen sie doch zusammen. Matthäus gibt als die Zeit der Auferstehung das ὀψὲ σαββάτων an, worunter nach dem Zusatz τῇ ἐπιφωσκ. εἰς μίαν σαββάτων die tiefe Nacht zu verstehen ist; nach Johannes ist der Herr πρωὶ, da es noch dunkel war, nach Lukas ὄρθρου βαθέως am Sonntag, nach Markus λίαν πρωὶ zur Zeit des Sonnenaufgangs schon auferstanden. Alle setzen somit die Auferstehung in die Zeit zwischen Mitternacht und die Morgendämmerung. Dieselbe Zeit und Stunde, um welche in der Urwoche die Auferstehung erfolgt ist, soll daher nach Dionysius auch in der Festwoche die Grenzscheide zwischen der Todesfeier und ihrem Fasten und zwischen der Auferstehungsfeier sammt ihrer Festfreude sein. Doch erhellt aus seinen Worten, daß diese genaueren Bestimmungen über die Festwoche noch im Werden, noch verschieden, noch nicht allgemeine Praxis, viel weniger canonisches Gesetz waren; die strengere Praxis herrschte in der römischen Kirche, die laxere in Nordafrika. Die Norm aber für die Festwoche ist allenthalben die Urwoche, aufgefaßt aus dem persönlichen Gesichtspunkt der Urapostel, mit überwiegender Dignität der Κυριακὴ, und eine genauere Nachbildung derselben das Bildungsprincip der occidentalen Feier. Deutlich tritt das Bewußtsein jener persönlichen Anschauungsweise in den apostolischen Constitutionen hervor, welche in ihrer jetzigen Gestalt wohl ein Produkt des vierten Jahrhunderts sein mögen. [1] Auch ihnen ist die Festwoche eine Wochenfeier des Leidens Jesu, ihr Gipfel der Freitag der Passionswoche, der Tag der Kreuzigung. Die ἡμέραι τοῦ πάσχα sind ihnen V, 17 eine μνεία παθήματος Christi, und als solche ἡμέραι πένθους ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς, aus sechs Tagen bestehend, von Montag bis Samstag, an welchen nur Wasser und Brod mit Salz und Gemüse genossen, und die zwei letzten Tage, Freitag

[1] Die apostolischen Constitutionen haben einen schon sehr entwickelten Festcult, nicht nur das Quadragesimalfasten vor der großen Woche, V, 13, sondern auch die Octave des Osterfestes, V, 19, (eine weitere Entwicklung der in der κυριακὴ liegenden Bedeutung von der Jahresfeier des Pascha aus), das Himmelfahrtsfest neben der Pentekoste, V, 19, das Erscheinungs- und Christfest, V, 13, die ausführliche Beschreibung der Ostervigilie, V, 19, und im Wochencyclus auch den Mittwoch neben dem Freitag als regelmäßigen Fasttag, während Samstag und Sonntag, den Osterfamstag ausgenommen, nicht gefastet werden soll. V, 20. V, 15.

und Samstag, oder doch der letztere, mit Vigilie ganz μέχρι ἀλεκτοροφωνίας νυκτὸς, wem's physisch möglich, gefastet werden soll (nach Marc. 2, 20. V, 18. 19), und zwar, weil auch für die Apostel diese Zeit eine Fast- und Trauerzeit gewesen, V, 19. ὡς καὶ ἡμεῖς ἐνηστεύσαμεν ἐν τῷ ἀναληφθῆναι αὐτὸν ἀφ' ἡμῶν, μέχρι ἑσπέρας; bei Anbruch des Sonntagmorgens soll mit der Festcommunion die Festfreude über die Auferstehung beginnen, V, 19. Neben dem Freitag und Samstag der großen Woche tritt auch hier die τετρὰς hervor mit ihrer Beziehung auf die προδοσία, V, 15. und erst am siebenten Tag, der κυριακὴ, soll abgefastet werden, V, 15. Eigenthümlich und gleichfalls später ist ihre Chronologie der Leidenswoche, welche am Donnerstag den Herrn mit seinen Jüngern Passa, vermuthlich das jüdische (V, 14 καὶ τῇ πέμπτῃ φαγόντες παρ' αὐτῷ τὸ πάσχα) halten läßt; eine der römischen Observanz noch des dritten Jahrhunderts, wie aus Hippolytus Fragmenten erhellt, und selbst noch dem **Chronicon Paschale** im siebenten Jahrhundert fremde Annahme.

Hatte so die große Festwoche sich nach innen in demselben Geist fortgestaltet und immer mehr Beziehungen von der Urwoche angenommen, so wurde sie nun auch nach außen durch das Quadragesimalfasten in ihrer ganzen Dignität als ein christliches Hauptjahresfest ausgezeichnet. Schon bei Irenäus (Euseb. V, 24) in seinem Brief an Victor bemerken wir die ersten Ansätze hiezu. „In der Passazeit, sagt Irenäus, fasten Einige zwei Tage, Andere mehrere," und das nach dem Zusammenhang in der occidentalen Kirche selbst; somit war in jener Zeit im Occident noch nicht einmal die große Woche durchgängig mit ihren sechs Fasttagen eingeführt; „Einige aber, fährt Irenäus fort, fasten vierzig Tage," — der Anfang des Quadragesimalfastens, — eine Zahl, wahrscheinlich als das Maß des bedeutungsvollen Fastens Christi, der Versuchungsgeschichte und somit einem Vorgang des Herrn selbst entnommen.[1] Unter dem Namen der τεσσαρακοστὴ verstand man aber bald sechs Fastwochen, während deren man, wie es scheint, nur am Sonntag aussetzte, wie dies nach Sokrates H. E. V, 22 in Illyrikum, ganz Hellas, Alexandrien, nach Sozom. H. E. VII, 19 noch weiter in Libyen, Aegypten und Palästina im Gebrauch war; bald sieben Fastwochen, den Sonntag und Samstag abgerechnet[2] (Sokrat. V, 22), wie dies

[1] Ebenso berichtet Origines Hom. X. in Levit. c. 2 „Habemus quadragesimae dies jejuniis consecratos."

[2] Auch nach den apost. Constit. V, 13 sollte in der τεσσαρακοστὴ Samstag und Sonntag nicht gefastet werden.

nach Sozom. a. a. O. in Conſtantinopel und ſeiner Umgebung und Phönicien der Fall war; bald drei Wochen ohne Unterbrechung, jedoch den Sabbat und Sonntag abgerechnet, wie dies in Rom üblich war (Sokr. a. a. O.), bald ſechs Wochen, je unterbrochen durch eine dazwiſchen liegende gemeine Woche, alſo zuſammen drei, in dieſem Fall, wie es ſcheint, gleichfalls Sabbat und Sonntag abgerechnet (Sozom. a. a. O.), in beiden letzteren Fällen im Ganzen eine gleiche Zeit von fünfzehn Tagen. Hiebei iſt das Faſten der großen Woche nicht mitgerechnet, das nicht als Vorfeier, ſondern als eigentliche Todesfeier zu betrachten iſt.

Wie hier die Todesfeſtwoche nach vorn eine Art Vorhalle vor ſich hat, ſo wurde ihr nicht nur ſpäter in der Feſtoctave am Sonntag nach dem Oſterfeſt, ſondern in der ganzen vierzigtägigen Zeit bis zur Himmelfahrt, in der fünfzigtägigen bis zur Pentekoſte eine Art von froher Nachfeier angeſchloſſen. „Nimm, ſagt Tert. de Idolol. c. 14, die Nationalfeſte der Heiden (nationum) zuſammen und flicht ſie in Eine Reihe. **Pentecosten implere non poterunt**, ſie werden den Freudentagen der Pentekoſte an Zahl nicht gleichkommen.“ Daß er das ſo verſteht, erhellt aus de Coron. mil. c. 3, **die dominico jejunium nefas ducimus vel geniculis adorare. Eadem Immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus.** Von der Oſteroctave aber reden die **Apost. Const. V**, 19: *μετὰ δὲ ὀκτὼ ἡμέρας ἔστω ὑμῖν πάλιν ἑορτὴ τιμία, αὐτὴ ἡ ὀγδόη*, der Tag der Erſcheinung Jeſu vor Thomas im Kreis der Zwölfe. In Beidem ſtellt ſich auf's neue eine Fortentwicklung der Paſſafeier dar, ſofern im letztern die große *κυριακὴ* einen Nachhall, im erſtern, der Quadrageſima, die nun zur Feſtwoche entwickelte Todesfeier ein ihrer Wichtigkeit angemeſſenes Portal erhielt, und ſo auch durch ihre Umgebung der Zuſammenhang der Urwoche mit den übrigen Momenten der Erſcheinung Jeſu im Cult darzuſtellen geſucht wurde.

3) Der Jahrescanon.

Stellt ſich in dieſer Entwicklung der Feſtwoche als das Bildungsprincip die Idee der Urwoche dar, und das Streben, ſie möglichſt getreu in der Feſtwoche zu copiren, ſo liegt daſſelbe Princip auch dem zweiten Fortſchritt des abendländiſchen Paſſaritus im dritten Jahrhundert zu Grund, der Fixirung ihrer Stellung im Jahr. Derſelbe Grundſatz, der ſchon in Hippolytus Oſtertafel befolgt iſt, das Paſſa ſtets nach der Tag- und Nachtgleiche zu halten, wird nun der allgemeine Canon, welchen die abendländiſchen Kirchenlehrer ausſprechen, und die

herrschende Passafrage der Zeit, vor welcher, da sie zwischen den Katholikern einen weit auffallenderen Unterschied in der Passafeier und weit stärkere Inconvenienzen veranlassen mußte, die Differenz über die Wochentage der Feier in den Hintergrund tritt. Es ist bereits bemerkt worden, daß auch im Occident die Stellung der Passafeier im Jahr sich nach der ιδ΄ im Allgemeinen richten mußte; auch die Occidentalen mußten dieses thun, wollten sie anders ihrem Grundsatz einer möglichst treuen Copie der Urwoche getreu bleiben. Allein die ιδ΄ selbst konnte verschieden berechnet werden. War der Jahresanfang nicht genau bestimmt, so konnte ein früherer oder späterer Vollmond des Frühjahrs willkürlich als der ιδ΄-Vollmond angesehen werden, die ιδ΄ also nicht nur zwischen den Wochentagen, sondern auch zwischen zwei Frühlingsmonaten hin und her schwanken. Knüpfte nun ein Theil an einen frühern Vollmond seine Feier, der andere an den folgenden, so entstand zwischen dieser doppelten Feier eine Kluft von achtundzwanzig Tagen, und es mußte eintreten, was Constantin in seinem Schreiben an die Bischöfe als einen Mißstand rügt: *κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας ἑτέρους μὲν ταῖς νηστείαις σχολάζειν, ἑτέρους δὲ συμπόσια συντελεῖν, καὶ μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας ἄλλους μὲν ἐν ἑορταῖς καὶ ἀνέσεσιν ἐξετάζεσθαι, ἄλλους δέ ταῖς ὡρισμέναις ἐκδεδόσθαι νηστείαις.*“ Unter den *αἱ αὐταὶ ἡμέραι* können nach dem Folgenden wohl nur die *ἡμέραι τοῦ πάσχα* verstanden werden. Trifft auch die Passawoche beider Theile zusammen, so feiern die Einen dieselben Passatage, den Todestag und seine Folgetage bis zum Ostersonntag, mit Fasten, während die Andern sie fröhlich begehen; dies brachte die Differenz von 190 mit sich. Nach den Tagen des Passa aber ergeht der Theil, der sie gefeiert hat, sich in Freude, während der andere dem festgesetzten Fasten noch obliegt.

Dieser Uebelstand trat dann ein, wenn die gedoppelte Feier um einen ganzen Monat auseinander lag; denn alsdann fiel das Vorfasten der Einen auf das Nochnichtfasten der Andern, und das Abfasten, die Freudenfeier jener in den fünfzig Tagen nach Ostern auf die Quadragesimalfasten und in die Trauerwoche der Andern. Neben dieser auffallenden Verschiedenheit unter den Katholikern selbst, die ihnen besonders von ihrer jüdischen Umgebung zum Vorwurf gemacht wurde (Euseb. Vit. Const. III, 18.) mußte aber ein solches Schwanken der ιδ΄ noch einen andern Uebelstand mit sich bringen, den: daß auf Ein wahres, astronomisch richtiges Jahr zwei Passafeste, auf das nächste keine christliche Passafeier fiel. Wird nämlich die Frühlingstag- und

Nachtgleiche als der in der Schöpferordnung Gottes vorgezeichnete richtige Jahresanfang betrachtet, ſo konnte es geſchehen, daß in Einem Jahr der Vollmond nach derſelben, im andern folgenden der vor derſelben als Norm der Paſſafeier betrachtet werde. In dieſem Fall fielen zwiſchen zwei Tag- und Nachtgleichen des Frühjahrs, alſo in den Zeitraum Eines Jahrs, zwei Paſſafeſte, und in denſelben Zeitraum, wenn die nächſte Feier nicht auf's Neue vor dem Frühlingsäquinoctium gehalten wurde, im kommenden Jahr, wenn man ſie aber wirklich wieder ſo hielt, in irgend einem der folgenden Jahre keines. Auch auf dieſe Inconvenienz macht Conſtantin in ſeinem Schreiben Eus. Vit. Const. III, 18 aufmerkſam: *δεύτερον γὰρ (πάσχα) τῷ ἐνὶ ἐνιαυτῷ οὐκ ἄν ποτε ποιεῖν ἀνεξόμεθα.* Gleichwohl war unter den Katholikern hierüber noch keine allgemein anerkannte Obſervanz. Im Occident zwar wurde, wie die Oſtertafeln des Hippolytus zeigen, bereits zu Anfang des dritten Jahrhunderts die Regel feſtgehalten: die ιδ' ſolle nicht vor den achtzehnten März fallen, den ohne Zweifel damals als Aequinoctialpunkt angeſehenen Tag; im Orient aber, berichtet Sokrates (Hist. Eccl. V, 22), folgten einige von denen, die ſonſt dem römiſchen Ritus angehörten (vermuthlich alſo in Osroene Euseb. H. E. V, 23), dennoch in dieſem Punkt dem Kalender der ſpäteren Juden, der die ιδ' öfters auch vor das Frühlingsäquinoctium fallen ließ, und waren der Meinung, man müſſe dies thun, auch wenn dieſe Rechnungsweiſe nicht richtig ſei. Allgemein ſprechen ſich nun die occidentaliſchen Kirchenlehrer, beſonders die Alexandriner, gegen dieſe ſchwankende Berechnung der ιδ' und für die Regel aus: als Oſtervollmond könne nur ein ſolcher Vollmondstag angenommen werden, der nach der *ἰσημερία ἐαρινὴ* einfalle.

a) Der Jahrescanon nach Anatolius.

Außer Dionyſius von Alexandrien, der in ſeinen Feſtbriefen beſonders von der Paſſafeier handelte, und in einem derſelben an Dometius und Didymus die Regel aufſtellte: *ὅτι μὴ ἄλλοτε ἢ μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν προσήκοι τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ἐπιτελεῖν*, Euseb. H. E. VII, 20;[1] ſpricht ſich

[1] Der Bericht des Euſeb. a. a. O. lautet wörtlich ſo: *ὅ γε μὴν Διονύσιος πρὸς ταῖς δηλωθείσαις ἐπιστολαῖς αὐτοῦ, ἔτι καὶ τὰς φερομένας ἑορταστικὰς τοτηνικαῦτα συντάττει, πανηγυρικωτέρους ἐν αὐταῖς περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς ἀνακινῶν λόγους. Τούτων τὴν μὲν Φλαυΐῳ προσφωνεῖ· τὴν δὲ Δομετίῳ καὶ Διδύμῳ· ἐν ᾗ καὶ κανόνα ἐκτίθεται ὀκταετηρίδος, ὅτι μὴ ἄλλοτε ἢ μετὰ τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν προσήκοι τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ἐπιτελεῖν παριστάμενος.*

für diesen Jahrescanon besonders Anatolius, gleichfalls ein Alexandriner, aus, der Philosophie und mathematischen Wissenschaften kundig, Bischof in Syrisch-Laodicea, in dem von Euseb. VII, 32 aufbewahrten längern Fragment über die Passafeier. Die Worte des Fragments folgen nach dem Strothischen Text.

Anatolius, berichtet Euseb. a. a. O., hat nicht sehr viele Schriften ausgearbeitet; doch sind so viele auf uns gekommen, daß man daraus seine Einsicht und Gelehrsamkeit hinreichend ersehen kann. In diesen stellt er besonders die Meinung über das Passa fest. Davon dürfte es nothwendig sein, hier Folgendes beizubringen:

Ἐκ τῶν περὶ τοῦ πάσχα Ἀνατολίου Κανόνων.

Ἔχει τοίνυν ἐν τῷ πρώτῳ ἔτει τὴν νουμηνίαν τοῦ πρώτου μηνὸς, ἥτις ἀπάσης ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐννεακαιδεκαετηρίδος, τῆς καθ' Αἰγυπτίους μὲν φαμενὼθ ἕκτῃ καὶ εἰκάδι, κατὰ δὲ τοὺς Μακεδόνων μῆνας, Λύστρου δευτέρᾳ καὶ εἰκάδι· ὡς δ' ἂν ἔποιεν Ῥωμαῖοι, πρὸ ἕνδεκα Καλανδῶν Ἀπριλλίων· εὑρίσκεται δὲ ὁ ἥλιος ἐν τῇ προκειμένῃ φαμενὼθ ἕκτῃ καὶ εἰκάδι οὐ μόνον ἐπιβὰς τοῦ πρώτου τμήματος, ἀλλ' ἤδη καὶ τετάρτην ἡμέραν ἐν αὐτῷ διαπορευόμενος· τοῦτο δὲ τὸ τμῆμα, πρῶτον δωδεκατημόριον καὶ ἰσημερινὸν, καὶ μηνῶν ἀρχὴν καὶ κεφαλὴν τοῦ κύκλου, καὶ ἄφεσιν τοῦ τῶν πλανητῶν δρόμου καλεῖν εἰώθασι· τὸ δὲ πρὸ τούτου, μηνῶν ἕσχατον καὶ τμῆμα δωδέκατον, καὶ τελευταῖον δωδεκατημόριον, καὶ τέλος τῆς τῶν πλανητῶν περιόδου· διὸ καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ τιθεμένους τὸν πρῶτον μῆνα, καὶ τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα κατ' αὐτὴν λαμβάνοντας οὐ μικρῶς, οὐδ' ὡς ἔτυχεν ἁμαρτάνειν φαμέν. ἔστι δ' οὐχ ἡμέτερος οὗτος ὁ λόγος, Ἰουδαίοις δ' ἐγινώσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ· ἐφυλάττετό τε πρὸς αὐτῶν μάλιστα· μαθεῖν δ' ἔστιν, ἐκ τῶν ὑπὸ Φίλωνος, Ἰωσήπου, Μουσαίου λεγομένων· καὶ οὐ μόνων τούτων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔτι παλαιοτέρων ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπίκλην διδασκάλων, Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ, καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς

προσεφώνησε βασιλεῦσιν. οὗτοι, τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν ἔξοδον ἐπιλύοντες, φασὶ δεῖν τὰ διαβατήρια θύειν ἐπίσης ἅπαντας μετὰ ἰσημερίαν ἐαρινὴν, μεσοῦντος τοῦ πρώτου μηνός· τοῦτο δ' ἐυρίσκεσθαι, τὸ πρῶτον τμῆμα τοῦ ἡλιακοῦ ἤ, ὥς τινες αὐτῶν ὠνόμασαν, ζωοφόρου κύκλου διεξιόντος ἡλίου. ὁ δ' Ἀριστόβουλος προστίθησιν, ὡς εἴη ἐξανάγκης τῇ τῶν διαβατηρίων ἑορτῇ μὴ μόνον τὸν ἥλιον τὸ ἰσημερινὸν διαπορεύεσθαι τμῆμα, καὶ τὴν σελήνην δέ· τῶν γὰρ ἰσημερινῶν τμημάτων ὄντων δύο, τοῦ μὲν ἐαρινοῦ, τοῦ δὲ μετοπωρινοῦ, καὶ διαμετρούντων ἄλληλα, δοθείσης τε τῆς τῶν διαβατηρίων ἡμέρας τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ μηνὸς μεθ' ἑσπέραν, ἑστήξεται μὲν ἡ σελήνη τὴν ἐναντίαν καὶ διάμετρον τῷ ἡλίῳ στάσιν· ὥσπερ οὖν ἔξεστιν ἐν ταῖς πανσελήνοις ὁρᾶν· ἔσονται δὲ, ὁ μὲν, κατὰ τὸ ἐαρινὸν ἰσημερινὸν, ὁ ἥλιος, τμῆμα, ἡ δὲ ἐξανάγκης κατὰ τὸ μετοπωρινὸν ἰσημερινὸν, ἡ σελήνη· οἶδα πλεῖστα καὶ ἄλλα πρὸς αὐτῶν λεγόμενα, τοῦτο μὲν πιθανὰ, τοῦτο δὲ κατὰ τὰς κυριακὰς ἀποδείξεις προϊόντα· δι' ὧν παριστάνειν πειρῶνται τὴν τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἀζύμων ἑορτὴν δεῖν πάντως μετ' ἰσημερίαν ἄγεσθαι· παρίημι δὲ τὰς τοιαύτας τῶν ἀποδείξεων ὕλας, ἀπαιτῶν,[1] ὧν περιῄρηται μὲν τὸ ἐπὶ τοῦ Μωϋσέως νόμῳ κάλυμμα· ἀνακεκαλυμμένῳ δὲ τῷ προσώπῳ λοιπὸν ἤδη Χριστὸν καὶ τὰ Χριστοῦ ἀεὶ κατοπτρίζεσθαι μαθήματά τε καὶ παθήματα· τοῦ δὲ τὸν πρῶτον παῤ Ἑβραίοις μῆνα περὶ ἰσημερίαν εἶναι, παραστατικὰ καὶ τὰ ἐν τῷ Ἐνὼχ μαθήματα.

Auch in dieſem Bruchſtück iſt die Hauptfrage des Jahrhunderts, hinſichtlich der Paſſafeier, beſprochen, und zwar auf eine Weiſe, welche für die ganze Einſicht in die Motive der abendländiſchen Feier von Bedeutung iſt. Anatolius hat eine cycliſche Berechnung des Oſtervollmonds verſucht, nach einem neunzehnjährigen Cyclus.

„Der Neumond (zugleich Anfang) des erſten Monats vom erſten Jahr der erſten ἐννεακαιδεκαετηρὶς (Ideler Chronol. II,

[1] al. ἀπὸ τῶν. Sinn: „ich laſſe alles ſpecifiſch jüdiſche Beweismaterial, das die jüdiſchen Gelehrten beibringen, weg, und wähle aus ihrem Vorrath nur ſolches aus (treibe es von ihnen wie eine Schuld ein), dem die Decke Moſis ringsum abgenommen iſt."

S. 227, setzt dieses erste Jahr = 277 n. Chr., das zweite Regierungsjahr des Kaiser Probus), sagt Anatolius, sei der 22. März (der erste März = fünfte Phamenoth), an welchem Tage die Sonne in das erste Zeichen (τμῆμα = Abschnitt) des Thierkreises (in den Widder) nicht nur bereits eingetreten sei, sondern schon den vierten Tag in demselben laufe. Dieses Zeichen, von den zwölf Abschnitten des Thierkreises der erste, heiße der Aequinoctialis, der Kopf des Kreises, der Anfang des Jahres, der Ausgangspunkt des Planetenlaufs. Das ihm vorangehende Zeichen des Thierkreises (die Fische) sei der Schluß des Jahres, der zwölfte Abschnitt des Kreises, das Ende des Planetenlaufs. Wer daher in dieses letzte Zeichen den Jahresanfang, den ersten Monat verlege und hiernach die ιδ΄ des Passafestes bestimme, der begehe einen großen Fehler." So weit ist die Stelle eine vollkommene Bestätigung sowohl davon: daß die Frage über die Jahresstellung der ιδ΄ jetzt im Gesichtskreis steht, während die über die Stellung der Passafeier in der Woche, ihre Untrennbarkeit als Todesfeier von dem Tage der ιδ΄ selbst, jetzt fast ganz unter den Horizont getreten ist, als ein Beweis dafür: daß der occidentale Ritus sich für die Eingrenzung der ιδ΄ auf die Zeit nach dem Frühlingsäquinoctium entschieden hat.

Warum aber entschied sich der Occident für diese Berechnung? Weil sie die obengerügte Inconvenienz in Betreff des zweimaligen Passafestes in Einem Jahr nicht mit sich brachte? Allerdings war dies ein im vierten Jahrhundert besonders accentuirter Grund. Allein er beruht darauf, daß man das Frühlingsäquinoctium für den wahren, von Gott geordneten Anfang des Jahres nimmt; diese Annahme selbst aber begründet schon für sich die vorliegende Berechnungsweise der ιδ΄, auch abgesehen von jener Neben-Consequenz, vollständig, und ist daher die im dritten Jahrhundert zunächst hervorgehobene Motivirung des occidentalen Jahrescanons. Das Passa soll am vierzehnten des ersten Jahresmonats gehalten werden, dieser aber beginnt nach der göttlichen Ordnung mit dem ersten Neumond, der auf die Tag- und Nachtgleiche des Frühlings folgt. Diese bildet den göttlich geordneten Jahresanfang, „weil um ihre Zeit auch die ersten Lebensregungen zu Erzeugung der zum Leben unentbehrlichen Früchte in der Natur eintreten," setzen wir aus **Philo de Moyse III. ed Mangey II, p. 169,** hinzu.

Zugleich tritt aber hier ein anderer Grund dieses Jahrescanons auf: die Zurückweisung auf die Berechnungsweise,

nach welcher die alten Juden zu den Zeiten Christi und vorher schon das Passa hielten. „Es ist das, fährt Anatolius fort, nicht bloß unsere Ansicht, *Ἰουδαίοις ἐγινώσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ.* Die alten Juden schon, sogar vor Christus, erkannten die Nothwendigkeit dieser Berechnungsart und richteten sich nach ihr. Aus den Aussprüchen eines Philo, Josephus, Musäus ist das zu ersehen, ja auch aus denen der noch Aelteren, der beiden Agathobule, die Lehrer genannt, namentlich jenes Aristobulos, der, Einer von den LXX, welche dem Ptolomäus Philadelphos und seinem Vater die heiligen und göttlichen Schriften der Ebräer verdollmetscht haben, denselben Königen auch Erklärungen des mosaischen Gesetzes gewidmet hat. Bei Beantwortung der Fragen über den Auszug (aus Egypten) sagen diese: man müsse das Passa gleichmäßig und allgemein opfern nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, in der Mitte des ersten Monats; es sei dies die Zeit, wenn die Sonne das erste Zeichen des Thierkreises (*κύκλος ἡλιακὸς*, von Anderen *ζωοφόρος* genannt, da an den Lauf der Sonne durch diesen Kreis sich die Lebensbewegungen in der Natur knüpfen) durchlaufe. Aristobulos aber setzt hinzu: Am Passafest müsse nothwendig nicht nur die Sonne im Zeichen der Tag- und Nachtgleiche stehen, sondern auch der Mond, denn, weil es zwei Zeichen der Tag- und Nachtgleiche (im Thierkreis) gibt, eines für die im Frühjahr, das andere für die im Herbst, beide einander entgegengesetzt, der Passatag aber auf die *ιδ'* (den Vollmondstag im Monat) fallen soll, auf den Abend dieses Tags, so muß an demselben der Mond eine der Sonne am Himmel entgegengesetzte Stellung einnehmen (mit der Sonne in Opposition stehen), wie dies bei jedem Vollmond der Fall ist. Demnach muß am Passatag, da an ihm die Sonne im Zeichen der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs steht, der Mond (als in Opposition mit der Sonne an demselben Tag befindlich) nothwendig gleichfalls in dem (dem ersten diametral entgegengesetzten) Zeichen der Tag- und Nachtgleiche des Herbstes stehen. Es sind mir, fährt Anatolius fort, noch sehr viele andere Erörterungen dieser Männer bekannt, die sowohl an sich annehmlich, als in ihrem Verlauf den christlichen Beweisführungen gemäß sind, durch welche sie es zu begründen suchen, daß das Fest des Passa und der *ἄζυμα* durchaus nach der *ἰσημερία* gefeiert werden müsse. Ich lasse aber nur solche Beweismittel von ihnen zu, denen die Decke über dem mosaischen Gesetz ringsum abgenommen ist. Mit aufgedecktem Angesicht vielmehr müssen wir hinfort allezeit Christum,

sein Wissen, wie sein Leiden, betrachten. Daß aber der erste Monat bei den Ebräern auf die Zeit um die Tag- und Nachtgleiche falle, beweisen auch die *μαθήματα* in dem Buch Henoch" (c. 71. f. ed. Gfrörer). — Man sieht hier klar, es ist der ältere jüdische Kalender, nach welchem zur Zeit Jesu, seiner Apostel, und noch vor dieser das Passa berechnet wurde, auf den Anatolius zurückgeht und seinen Jahrescanon gründet, und damit sind wir denn wieder an dem Bildungsprincip des occidentalen Ritus, der Urwoche und ihrer treuen Copie angekommen. Wonach war die *ιδ'* der Urwoche gehalten worden? Offenbar nach jenem ältern jüdischen Festkalender, somit sollte auch die *ιδ'* der Festwoche nach diesem berechnet und hierin zwischen beiden die bekannte Gleichförmigkeit hergestellt werden. [1]

[1] Dieses bildenden Princips der occidentalen Passafeier wurde man sich unter den Katholikern später auch sehr klar bewußt. Möglichst allseitige umfassende Nachbildung der Urwoche erkennt der Verfasser der Homilien auf's Passa Chrys. Opp. ed. Montfauc. T. VIII, Appdx. Homil. VII in Pascha p. 275 ff., als den Charakter der katholischen Passafeier: 1) Bei ihr komme es auf drei Punkte an: auf die *ἰσημερία ἐαρινή*, die *ιδ' σελήνης* und das *τριήμερον* (*παρασκευή, σάββατον, κυριακή*), auf das Frühlingsäquinoctium, den Vollmondstag und die drei Wochentage, Freitag, Samstag, Sonntag, oder auf den Sonnen-, Monds- und Wochencyclus; 2) die Urwoche sei eine bestimmte Conjunctur dieses dreifachen Cyclus gewesen; in Uebereinstimmung theils mit der *ἀρχαία κατάστασις*, der Reihenfolge der Schöpfungstage, theils mit dem *νόμος*, den Bestimmungen über die mosaische Passafeier. Der Todestag Jesu sei ein Vollmondstag und zwar nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, zugleich ein Freitag gewesen; die Urwoche der Erlösung (*διόρθωσις, ἀνανέωσις*) bilde so eine Parallele zu der Urwoche (der *ἀρχαία κατάστασις*) der Schöpfung. Dem Tag der Erschaffung des Menschen correspondire der Tag des Todes Jesu, der Erlösung des Menschen; dem Tag der Ruhe des Schöpfers der der Grabesruhe des Herrn, dem des Lichts und der ersten Bewegung des Geschaffenen der der neuen Arbeit, der *ἀνάστασις*. *οὕτω δὲ καὶ ἰσημερίαν καὶ παρασκευὴν καὶ σάββατον κατὰ τὴν ἀρχαίαν τηρήσας ἐπὶ τῷ πάθει* (*ὁ Χριστὸς*) *ἀκολουθίαν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἐπιδείκνυσι τῆς ἀναστάσεως τὸ φῶς* p. 280; sodann ebenso in Uebereinstimmung mit der gesetzlichen Passafeier des A. Ts., an welche der Herr sich mit seinem Leiden angeschlossen, um die Erfüllung und Abrogation des Typus in seiner Person deutlich vor Augen zu legen. Das Passalamm mußte an der *ιδ'* gegen Abend (Schlußabend) geschlachtet werden, daher Christus, das Passalamm (p. 281) sich zu derselben Zeit, um 3 Uhr, und an dem typischen Tage, habe schlachten lassen, *καὶ ὥραν τῆς σφαγῆς ἐπιτηρεῖ ὁ σωτὴρ ἐν ᾗ καὶ οἱ σοφοὶ τῶν Ἑβραίων ἱστοροῦσι τὸ πρόβατον θύεσθαι* (p. 281) — *ἐν ταύτῃ οὖν τῇ ὥρᾳ τῆς σφαγῆς τοῦ προβάτου — ὁ σωτὴρ ἀποδοὺς τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἀντεισαγωγὴν τοῦ αἱνίγματος ἀπεδείξατο.* — 3) Von diesem *πρωτότυπον πάσχα τοῦ σωτῆρος*, der vollständigen Conjunctur jener drei Momente, solle nun die jährliche Passafestwoche ein möglichst vollkommenes Abbild sein. *ἐν ὅλαις γὰρ ταῖς προθεσμίαις ταύταις τοῦ Χριστοῦ παθόντος ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς ποιεῖν ὡσαύτως τὸ πάσχα, ὅση δύναμις, καὶ εἴ τι ἂν τούτων λείποι, σκάζει κινδυνωδῶς ἡ μίμησις* (p. 283). Daher müsse das christl. Passa stets nach dem Frühlingsäquinoctium, zur Vollmondszeit und immer so gehalten werden, daß Ostern auf den Sonntag, die Grabesruhe auf einen Samstag, das Gedächtniß des Todes auf einen Freitag falle."

b) Der Jahrescanon nach Petrus Alex. I.

Ganz daſſelbe iſt aus den Fragmenten des alexandriniſchen Biſchofs Petrus I. († 311) zu entnehmen, welche in der Paſſachronik erhalten ſind, und von welchen die beiden erſten hier ihre Stelle finden mögen.

Der Paſſachroniſt (Band I. der Dindorf'ſchen Ausgabe, S. 3 f.) leitet dieſes Fragment mit den Worten ein: „Daß aber das iſraelitiſche Volk nicht nur bis zum Leiden des Herrn, ſondern bis zur Zerſtörung Jeruſalems unter dem römiſchen Kaiſer Veſpaſian das Paſſafeſt nach einer richtigen Stellung (Berechnung) der ιδ' des erſten Mondmonats gefeiert hat, das beſtätigen auch die Gott-erleuchteten Hirten und Lehrer der Kirche, von welchen wir einige Zeugniſſe, unter vielen, beibringen wollen. So läßt ſich Petrus, der Biſchof der Alexandriner Gemeinde, in dem λόγος περὶ τοῦ πάσχα, ὃν Τρικεντίῳ τινὶ γράφει, (eine Schrift, die auch der große Athanaſius, der Erzbiſchof derſelben Gemeinde, in ſeinem Schreiben an den Biſchof Epiphanius erwähnt) in folgenden Worten vernehmen:

Fragment a.

Πέτρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Μάρτυρος, ὅτι ἀπλανῶς ἔταξαν οἱ Ἑβραῖοι τὴν ιδ' τοῦ ἀ μηνὸς τῆς σελήνης ἕως τῆς ἁλώσεως τῶν Ἱεροσολύμων.

Ὡς .... μέγα ἔλεος τοῦ Θεοῦ ἐν ... παν ..., .. [1] *εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ, καὶ ὅτι τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας κατέπεμψεν ἡμῖν, ὁδηγήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὁ νενομοθετημένος μὴν τῶν νέων, ἀρχὴ μηνῶν καὶ πρῶτος ἐν τοῖς μησὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐγνωρίσθη ἡμῖν, καὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν συγγραφέων τῶν πρὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Ἱερουσαλὴμ καὶ ὑπὸ τῶν νέων τῶν μετὰ τὴν ἅλωσιν ἐδείχθη ὁροθεσίαν ἔχειν εἰλικρινεστά την καὶ καταφανεστάτην, διὰ τὸ μάλιστα ἐσθ' ὅτε μὲν τὰ νέα ἔν τισι τόποις προλαμβάνειν, ἔσθ' ὅτε*

Nach jenen drei Momenten werden ſofort auch die differirenden Geſtalten der häretiſchen Paſſafeier dargeſtellt; auf's Neue ein Beweis, daß es ſich bei denſelben nur um den Termin, nicht um eine judaiſirende Art und Bedeutung der Feier handelte. Die Q.Dec., heißt es, haben nur die zwei erſten, die Novatianer und Montaniſten, alle drei Momente combinirt, aber jene das dritte, dieſe das zweite Moment irrig beſtimmt p. 276.

[1] Die Stelle iſt mank; der Sinn: wie Gottes Erbarmen in allen Stücken gegen uns ſehr groß geweſen iſt, ſo danken wir ihm auch dafür, daß ꝛc. Wir geben den Text nach Dindorf. Suppl. *ἐγένετο — ἡμῖν — πανταχῶς, ὄντω —.*

δὲ ὑστερεῖν τῷ (al. τὸ) ποτὲ πρώιμα ποτὲ ὄψιμα γενέσθαι, ὥσπερ οὖν καὶ κατ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν τῆς πρὸ τοῦ πάσχα νομοθεσίας ἐγίνετο, καθὼς γέγραπται, „ὁ δὲ πυρὸς καὶ ἡ ὄλυρα οὐκ ἐπλήγη· ὄψιμα γὰρ ἦν (Exod. IX, 32)· ὅθεν καλῶς νενομοθέτηται ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, εἰς ὁποίαν δ' ἂν ἑβδομάδα ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρισκαιδεκαταία τοῦ πρώτου μηνὸς, ἐν αὐτῇ ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα μετὰ τοῦ καὶ ἐγκώμια πρεπωδέστατα καὶ ἁρμοστικώτατα εἰς τοῦτο παρειληφέναι· „πρῶτος γὰρ, φησὶν (der Herr), οὗτος μὴν ὑμῖν.....: καὶ ἀρχὴ μηνῶν ἐν τοῖς μησὶν τοῦ ἐνιαυτοῦ“ (Exod. XII, 2) γέγραπται, ὅτε ὁ μὲν ἥλιος ἐν θέρει γενόμενος τὰ φῶτα πλείονα καὶ λαμπρότερα ἀποδίδωσιν, ἡ δὲ ἡμέρα ἐπεκτεινομένη μεγεθύνεται, τῆς νυκτὸς ὑποστελλομένης καὶ μειουμένης, τὰ δὲ νέα σπέρματα ἐπανθήσαντα διακαθαίρεται εἰς τοὺς ἁλῶνας συγκομιζόμενα, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ἀκρόδρυα βλαστάνει καὶ ἐπανθεῖ ἐπιχωρησ... ἐπαγόμενα[1]· εὐθέως γοῦν ἐπικαταλαμβάνονται ἐν παραλλαγῇ διαφόρων καὶ ποικίλων καρπῶν, ὡς καὶ σταφυλήν ποτε εὑρίσκεσθαι κατ' αὐτὸν τὸν καιρὸν, καθὼς καὶ ὁ νομοθέτης φησὶ, „καὶ αἱ ἡμέραι ἔαρος, πρόδρομοι σταφυλῆς (Num. XIII, 20), ἡνίκα ἀπέστειλεν τοὺς κατασκοπεύσοντας τὴν γῆν, ἤνεγκαν τὸν μέγαν βότρυν ἐν ἀναφορεῦσι καὶ ἀπὸ τῶν ῥοῶν καὶ ἀπὸ τῶν συκῶν. Τότε γὰρ, ὥς φασι, καὶ ὁ κτιστὴς καὶ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων θεὸς ἡμῶν αἰώνιος τὰ πάντα συνεστήσατο, εἰς ἅπερ κατέλεξεν·“ βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου· σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ ἐπήνεγκεν, ὅτι „καὶ ἐγένετο οὕτως καὶ μάλα καλῶς καὶ δικαίως“ (Gen. I, 11 f.)· ἐξέφανε τὸν παρ' Ἑβραίοις νομοθετηθέντα πρῶτον μῆνα, ὃν ἔγνωμεν πεφυλαγμένον παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς ἁλώσεως Ἱερουσαλὴμ, διὰ τὸ μάλιστα Ἑβραίοις οὕτω παραδεδωκέναι, μετὰ δὲ τὴν ἅλωσιν λελῃρημένον κατά τινα καὶ ἐν τούτῳ πώρωσιν· ὅνπερ ἡμεῖς ἐνθέσμως καὶ εἰλικρινῶς ἐπιτηροῦντες παρελάβομεν· καὶ ἐν τούτῳ κατὰ .... ῥητὸν, λέγων

[1] Vielleicht: ἐπίχρωσιν ἐπαγόμενα, Färbung gewinnend (durch den Blüthenſchmuck).

. . . . . διζομένην[1] εἰς εὔσημον ἡμέραν τῆς ἁγίας ἑορτῆς ἡμῶν, ἥνπερ ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (Rom. XI, 7).

Fragment b.

Nach Anderem fährt Petrus (in seiner Passaschrift) fort: Καὶ ταῦτα γάρ φησι (sc. ὁ κύριος), „πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πέμψαντά με“ (Joh. 15, 21)· εἰ δὲ καὶ τὸν πέμψαντα καὶ τὸν πεμφθέντα ἠγνόησαν, οὐκ ἔστιν ἀμφιβάλλειν ὅτι καὶ τῆς νομοθεσίας τοῦ πάσχα τὴν ἀγνωσίαν ἔσχοσαν, ὡς μὴ μόνον τῆς κατ' ἐκλογὴν τοποθεσίας ἐκπεσεῖν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀρχῆς τῶν μηνῶν τοῦ πρώτου ἐν τοῖς μησὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ, οὗ τὴν τεσσαρισκαιδεκαταίαν οἱ πάλαι εἰλικρινῶς ἐπιτηροῦντες μετὰ τὴν ἰσημερίαν ἔθνον τὸ πάσχα κατὰ τὴν θείαν παραγγελίαν· οἱ γὰρ νῦν πρὸ ἰσημερίας αὐτὸ ποιοῦσι πάνυ ἀμελῶς καὶ κατεσφαλμένως ἀγνοοῦντες, ὥσπερ οἶν καὶ ἐπ' ἔτος ἐποίησαν.

Man sieht auf den ersten Blick: auch in diesen beiden Fragmenten handelt es sich nicht um die Wochen-, sondern um die Jahresfrage, wie um den Gegensatz der ältern und der neuern jüdischen Berechnung der ιδ'. Dem aufgestellten Canon gemäß soll der erste Vollmond nach der ἰσημερία ἐαρινὴ der christliche Ostervollmond sein. Um was es aber dem Fragmentisten besonders zu thun ist — es soll der Beweis geführt werden: daß dieser auch der ächte, im mosaischen Gesetz verordnete Passatermin sei. Der Monat, dessen Vollmond der nächste nach dem Aequinoctium ist, sei der νενομοθετημένος μὴν τῶν νέων, die ἀρχὴ μηνῶν der (μὴν) πρῶτος ἐν τοῖς μησὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ, Exod. XII. 2, an dessen vierzehntem Tag das Passa geschlachtet werden sollte, v. 6; καλῶς, heißt es, νενομόθετηται ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, εἰς ὁποίαν δ' ἂν ἑβδομάδα ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρισκαιδεκαταία τοῦ πρώτου μηνὸς, ἐν αὐτῇ ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα (gleichviel ob die ιδ' in der ersten Woche oder in der zweiten, dritten, vierten nach der ἰσημερία eintrete. Letzteres war der Fall, wenn am Tag vor der ἰσημερία Vollmond gewesen war; Ersteres, wenn der Vollmond z. B. gleich am ersten Tage nach dem Aequinoctium eintrat). Das sei der ächte Passamonat des mosaischen Gesetzes,

[1] Der Sinn ist ungefähr: auch hierin ging das Wahre auf unser christliches Fest über, nach dem Schriftworte ꝛc.

ihm habe der Gesetzgeber die passendsten Lobsprüche ertheilt, nämlich die **Exod. XII**, 2 enthaltenen; es sei dies auch nach **Num. XIII**, 17 f., bes. v. 23, derjenige Monat, in welchem die Sonne, in die Erntezeit eingetreten, mehr und helleres Licht gebe, der Tag sich strecke und zu-, die Nacht sich zurückziehe und abnehme, die neuaufgesproßten Körner gereinigt und in die Tennen geführt werden, die Fruchtbäume treiben und ausschlagen, in Kurzem ihre Gestalt ändern und mit allen möglichen Früchten behangen dastehen, so daß um diese Jahreszeit zuweilen sogar schon eine Weintraube zu finden sei, wie dies bei den Kundschaftern der Fall gewesen; es sei dies die Zeit, in welcher, wie behauptet werde, der Schöpfer all jenes organische Leben schuf, auf das sein Befehl, **Gen. I**, 11, sich beziehe, und darauf bezeugte, es sei so recht und gut. Damit habe der Weltschöpfer selbst Aufschluß gegeben über den bei den Ebräern gesetzlich bestimmten ersten Jahresmonat (nämlich über seine Stellung im Jahr), und es sei eine Erkenntniß, welche man dem Geist Gottes verdanke, daß die Kirche diesen Monat erkannt habe, da bei dem unbestimmten und lokalen Wechsel der Erntezeit eine solche klare Grenzbestimmung nöthig gewesen." So hatte also die mosaische Bestimmung der ιδ′ auch für die Occidentalen noch Bedeutung, sie war ihnen die Norm, wonach sie ihren Festmonat bestimmten. Warum? Weil sie einen fixen Termin bot. Den hätten sie ja aber auch ohne den νόμος an dem Frühlingsäquinoctium gehabt; sie müssen also noch von einem andern Grund geleitet worden sein, hier auf die Bestimmungen des νόμος einen Werth zu legen, und dieser liegt ohne Zweifel in der von ihnen streng festgehaltenen Identität ihrer Jahresfeier mit der Normalwoche. Die letztere stützte sich durchaus und wesentlich auf die ιδ′ der Juden. Wonach war die ιδ′ der Normalwoche gefeiert worden? Nach dem νόμος, nach dem mosaischen Festkalender. Welche Regeln stellte nun dieser auf? Sie mußten auch für die christliche Festwoche normativ sein. Sehr gelegen kam den Kirchenlehrern daher die in dem νόμος enthaltene Anknüpfung des Passaritus, und damit des mosaischen Jahresanfangs an das Sonnenjahr (mittelst der Darbringung der Erstlinge am sechzehnten Nisan), an die ἰσημερία ἐαρινή — aus zwei Gründen: einmal, weil sie einen sichern Anhaltspunkt bot, sodann weil sie die Identität ihrer ιδ′-Berechnung mit der der christlichen Urwoche bewies. Darum legt der Fragmentist ein Gewicht darauf: die Juden zur Zeit Jesu und der Apostel, wie die vor derselben, haben die ιδ′ richtig berechnet, weil ihre Berechnung diejenige war, die der christlichen

Normalwoche zu Grund lag. Darum behauptet er auf's Bestimmteste, die neueren Juden, deren Kalender jenen Canon nicht beobachtete, dürfen nicht zur Norm genommen werden, weil sie nicht mehr den der Urwoche zu Grund liegenden Kalender haben, weil seit der Zerstörung des Nationalheiligthums eine Aenderung des jüdischen Kalenders eingetreten sei, nach welcher die Juden, zum Gericht für ihren Ungehorsam gegen die Wahrheit, nicht nur ihren äußerlichen theokratischen Mittelpunkt, sondern auch die richtige Festrechnung verloren haben. „Wir, sagt er, haben den wahren Anfangsmonat *ὃν ἔγνωμεν πεφυλαγμένον παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς ἁλώσεως Ἱερουσαλήμ.*" Wir, die *ἐκλογή*, haben das wahre Passafest und seinen richtigen Termin, das unglaubige Israel hat den richtigen Anfangs- und Passamonat nicht mehr, dessen *ιδ'* die alten Israeliten *εἰλικρινῶς ἐπιτηροῦντες μετὰ τὴν ἰσημερίαν, ἔθυον τὸ πάσχα* nach dem göttlichen Befehl. *οἱ γὰρ νῦν πρὸ ἰσημερίας αὐτὸ ποιοῦσι, πάνυ ἀμελῶς καὶ κατεσφαλμένως ἀγνοοῦντες*, wie sie es bis auf's (laufende) Jahr so gehalten haben. Der Ostercalcul der Urwoche kann nach der Voraussetzung des Fragmentisten unmöglich ein unrichtiger gewesen sein; ist es ja doch derselbe, nach welchem die Väter des A. Bundes, ja die heiligen Apostel und der Herr selbst öfters ihr Passa gehalten haben, derselbe, auf welchen jenes göttlich geordnete Zusammentreffen des Typus und der Erfüllung am Opfertage des Lamms in der Urwoche sich gründet. Dies ist deutlich in einigen weiteren Fragmenten derselben Schrift Petrus des Märtyrers ausgesprochen. Tricentius, an welchen die Schrift gerichtet ist, hatte behauptet, auch die alten Juden haben nie den wahren Passakalender gehabt. Darauf antwortet Petrus in den nachfolgenden drei Fragmenten:

Fragment c.

Ὅπερ, ὡς ὁρᾷς, καὶ ἐν τούτῳ φαίνει (attisch statt: *φαίνῃ*) *τὰ μεγάλα ψευδηγορῶν οὐ μόνον κατὰ ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ κατὰ τοῦ Θεοῦ· πρῶτον μὲν, ἐπεὶ οὐδέπω εἰς τοῦτο ἐπλανῶντο Ἰουδαῖοι, ἡνίκα συνῆσαν αὐτοῖς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται, πολλῷ δὲ μᾶλλον οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας· οὐδὲ γὰρ διὰ τὴν νομοθεσίαν τοῦ πάσχα λέγει αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἀεὶ πλανωμένους τῇ καρδίᾳ, ὥσπερ σὺ ἔγραψας*, (so hatte Tricentius Psalm 95, 11 gedeutet) *ἀλλὰ διά τε τὴν ἄλλην πᾶσαν παρακοὴν καὶ διὰ τὰ πονηρὰ καὶ ἀηδῆ*

αὐτῶν ἔργα, ἅτε δὴ ὁρῶν αὐτοὺς ἐν εἰδωλολατρείαις καὶ πορνείαις ἀναστρεφομένους.

Fragment d.

Kurz nachher:

Ὥστε καὶ ἐν τούτῳ πολὺ καὶ πάνυ γε πολύ, ἐπεὶ καθύπνωσας, διέγειρον σεαυτὸν τοῖς τοῦ ἐκκλησιαστοῦ βουκέντροις, μεμνημένος μάλιστα τοῦ λέγοντος, „ὀλίσθημα ἀπὸ ἐδάφους μᾶλλον ἢ ἀπὸ γλώσσης“ (Sirach 20, 18). Καὶ γὰρ, ὡς πάλιν ὁρᾷς, ἐπὶ τοὺς καθηγησαμένους αὐτῶν φθάνει τὸ ἐπενεχθὲν ὑπὸ σοῦ ἔγκλημα καὶ ἔστιν ὑφορᾶσθαι τὸν παρακολουθοῦντα μέγαν κίνδυνον, ἅτε δὴ ἀκουόντων ἡμῶν, ὅτι ὁ βάλλων λίθον εἰς ὕψος ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ βάλλει· εὐχερὴς δὲ μᾶλλον καὶ πᾶς ὅστις τολμᾷ ἐν τούτῳ καὶ Μωϋσέα, τὸν τηλικοῦτον θεράποντα τοῦ θεοῦ, αἰτιᾶσθαι ἢ τὸν διαδεξάμενον αὐτὸν Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ ἢ τοὺς καθεξῆς τοὺς εὖ παρηκολουθηκότας αὐτῶν καὶ ἄρξαντας, λέγω δὴ τοὺς κριτὰς καὶ τοὺς φαινομένους βασιλέας ἢ καὶ τοὺς πνευματοφόρους προφήτας, καὶ ἔτι τοὺς γενομένους ἐν αὐτοῖς ἀμέμπτους ἀρχιερέας, οἷς εἰ καὶ μὴ .. σιν ἑπόμενοι (wenn sie, die Israeliten, jenen Männern auch nicht in allen Stücken nachfolgten) ἀλλ' οὖν γε ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἐυκαιριμωτάτῃ (rechtzeitigen) παραφυλακῇ συνεφώνουν, ὡς ἐν ταῖς ἄλλαις αὐτῶν ἑορταῖς.

Fragment e.

Hierauf folgt nach Anderem:

Ὥστε ἐπὶ τὸ ἀκινδυνότερον μᾶλλον καὶ εὐφημότερον ἐχρῆν καταδραμεῖν καὶ μὴ ῥιψοκινδύνως καὶ δυσφήμως γράφειν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἀεὶ φαίνονται περὶ τὸ πάσχα πλανώμενοι. Ὅπερ οὐκ ἔχεις δεῖξαι, ὁπόσα κἂν θέλεις δημηγορεῖν τοῖς νυνὶ κατὰ πολλὴν πλάνην τῆς τε νομοθεσίας τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἄλλων ἐκπεπτωκόσι· φαίνονται γὰρ οἱ πάλαι μετὰ ἐαρινὴν ἰσημερίαν αὐτὸ ποιοῦντες· ὅπερ δύνασαι γνῶναι ἐντυχὼν συγγράμμασιν ἀρχαίοις, οἷς μάλιστα ἀνεγράψαντο οἱ παὶ Ἑβραίοις σοφοί.

Warum wird in diesen Fragmenten so darauf gedrungen, daß die alten Juden den wahren Passamonat gehabt? Weil ihre Berechnung der ιδ' die des Moses

und aller alttestamentlichen Gottesmänner nicht nur, sondern auch diejenige ist, welcher die Apostel selbst gefolgt sind, auch in ihrer (bereits christlichen) Passafeier nach dem Tod des Herrn, weil sie somit auch der Ostercalcul der Urwoche ist; die Alexandriner hatten besonders Gelegenheit, zu erfahren, daß diese festere Zeitbestimmung wirklich auch die Rechnungsweise der älteren alexandrinischen Juden war.

War nun im occidentalen Ritus, wie aus dem Bisherigen erhellt, zu Anfang des vierten und schon im Lauf des dritten Jahrhunderts allgemein anerkannt, daß die Passafeier stets nach dem Frühlingsäquinoctium gehalten werden müsse, so blieb zunächst die weitere Frage übrig: auf welchen Tag dieses selbst falle. Hierüber finden wir noch einiges Schwanken. Wir haben bereits gesehen, daß von Hippolytus, welchem die ιδ' im sechsten und vierzehnten Jahr des sechzehnjährigen Cyclus auf den 18. März fällt, dieser Tag, als der Tag des **aequinoctium vernum**, angenommen worden sein müsse. Bei Anatolius, dem am 22. März die Sonne schon den vierten Tag im ersten Zeichen des Thierkreises steht, scheint es der 18. März gleichfalls gewesen zu sein. Nach dem julianischen Kalender ist es der 25., nach dem nicänischen Concil der 21., nach den apost. Constitutionen der 22. März (der 22. **Dystrus V**, 17). Wenn nun bei genauer Einhaltung jener beiden Canons, des Wochen- und Jahrescanons, für die Passafeier dennoch immer noch ein Spielraum von einem Monat übrig blieb, zwischen dem sie sich in den verschiedenen Jahren hin- und herbewegen konnte, so wurde bald im Occident das Bedürfniß gefühlt, um eine gleichmäßige Feier möglich zu machen, auf den Grund jener Grundsätze, förmliche Kalender des Ostervollmonds und der Ostersonntage, und da man bemerkte, daß nach einer gewissen Reihe von Jahren der Ostervollmond wieder auf denselben Monatstag falle, cyclische Kalender zu entwerfen, welche mit der Passafeier früherer Jahrzehnde und Jahrhunderte selbst der alttestamentlichen Geschichte zusammentreffen und für künftige Jahrhunderte die Vorberechnung sein sollten. Auch dieses formelle Hülfsmittel ist in Hippolytus Schrift über das Passa präformirt. Seine Ostertafeln gründen sich auf sechzehnjährige Cyclen. Bei genauer Durchsicht derselben stellt sich jedoch bald heraus, daß schon am Schluß der ersten acht Jahre die ιδ' in der zweiten Hälfte der ἐννακαιδεκαετηρὶς auf dieselben Monatstage, der Reihe nach, fällt, wie in der ersten, und so lesen wir denn bei Dionysius, dem Alexandriner (**Eus. VII.** 20), daß

er eine cyclische Berechnung der ιδ΄ nach einer ὀκταετηρὶς gefertigt habe, während Anatolius nach Euseb. VII. 32 eine ἐννεακαιδεκαετηρὶς seiner cyclischen Berechnung zu Grund legt. Die nicänische Synode billigte den spätern, mit 285, dem ersten Regierungsjahr Diocletian's, beginnenden neunzehnjährigen Cyclus, ohne ihn zum Gesetz zu machen (Ideler II. S. 232), eine neue formelle Vollendung des occidentalen Ritus.

Nach dem Bisherigen stellt sich die occidentale Passafeier am Schluß des dritten Jahrhunderts als ein formell und materiell stetig fortentwickelter Ritus dar, fortgebaut ganz auf der Grundlage und unter den leitenden Gesichtspunkten und Anschauungen der Urapostel. Aus ihnen haben sich auch die beiden nun im Occident festgestellten Grundsätze über den Termin der Feier herausgebildet, der Wochencanon, nach welchem Ostern stets an der κυριακὴ, und zwar an dem nächsten der ιδ΄ folgenden Sonntag, wenn aber die ιδ΄ selbst auf den (Samstag oder) Sonntag fällt, an der zweitnächsten κυριακὴ gehalten werden soll, und der Jahrescanon, nach welchem stets der erste Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium die ιδ΄ der Passafeier sein soll; alle diese Punkte, die Auffassung des Auferstehungstags, als der ausschließlichen frohen ἑορτὴ, die Hochhaltung der κυριακὴ, als des von dem Herrn selbst für sein Auferstehen wie für seine darauf folgenden Offenbarungen gewählten Tags, seine Untrennbarkeit von dem Osterfest, die Auffassung der Todesfeier als einer reinen Trauerfeier, welche zu einer solennen Festwoche entwickelt wird — diese dem abendländischen Ritus noch im vierten Jahrhundert zu Grund liegenden Hauptpunkte sind nichts als der mit immer bestimmterem Bewußtsein ausgesprochene Inhalt der urapostolischen Observanz und eine neue Gewähr für die Richtigkeit der oben entwickelten Auffassung derselben.

II. Orientale Passafeier.

Und wer steht dieser starken, in sich geschlossenen Phalanx der Katholiker des Occidents und ihrem consequent ausgebildeten Ritus auch im dritten und im Anfang des vierten Jahrhunderts noch gegenüber? Nicht eine judaistische, sondern eine orthodoxe katholische Gegenkirche mit dem alten, mit einem gleichfalls durch eine ansehnliche Tradition gestützten, aber in sich gespaltenen, unbequemen und weiterer Entwicklung unfähigen Ritus.

Wir fanden am Schluß des zweiten Jahrhunderts

in den Laodiceern und in Blastus eine von den kleinasiatischen und römischen Katholikern gemeinschaftlich bekämpfte judaistische Partei von Anhängern der ιδ΄. Ihr Schicksal im dritten Jahrhundert ist bald entschieden. Schon am Anfang desselben ist sie dem Erlöschen nahe, zum Beweis, daß sie unter den Katholikern wenig Anknüpfungspunkte, nirgends Sympathie fand. Dies ist die Partei, welche schon um 220 in Hippolytus Ketzerverzeichniß steht, während die Katholiker Kleinasiens nicht nur von Hippolytus Lehrer Irenäus als ἐκκλησίαι θεοῦ den Römern gegenüber um 190 hochgestellt werden, sondern auch noch im vierten Jahrhundert als Katholiker auf der nicänischen Synode erscheinen. Licht hierüber gibt die Schilderung des Eusebius über die der nicänischen Verständigung vorangehende διαφωνία τῆς σωτηρίου ἑορτῆς (des Passafestes), wobei namentlich die kleinasiatische Kirche, auf deren Anschluß an die gemeinsame Observanz des Occidents es besonders abgesehen war, als einer der divergirenden Theile zu betrachten ist. „Es bestand aber, sagt Eusebius (Vita Const. III. 5), neben den arianischen Streitigkeiten noch ein anderes früheres unerträgliches Uebel, das seit langer Zeit (die Kirche) belästigte, die Verschiedenheit in der Feier des Erlösungsfestes, da nämlich die Einen behaupteten: man müsse der jüdischen Sitte folgen, die Andern: man müsse die in der Jahreszeit gegebene genaue Zeitbestimmung einhalten, und sich nicht an den Irrthum solcher Leute anschließen, welche der Heilsgnade entfremdet sind. In diesem Punkt war nun seit langen Zeiten das christliche Volk allenthalben unter sich verschieden, die göttlichen Bestimmungen wurden durcheinander geworfen, bei einem und demselben Feste brachte das Abweichen in der Jahreszeit weite Distanzen zwischen die Feiernden; während die einen sich in Festen und Entbehrungen übten, gaben sich andere der Erholung hin; und kein Mensch war im Stand, das Uebel zu heilen, ἰσοστάσιον τῆς ἔριδος τοῖς διεστῶσιν ὑπαρχούσης, da der Streit für keinen Theil entschieden war; nur dem allmächtigen Gott war es leicht, das Uebel zu heilen, und sein Werkzeug war Constantin." Wir wissen aus dem Vorigen, der Occident war unter sich eins,[1] hier folgte man allgemein derselben Observanz, und Constantin behauptet in seinem Schreiben an die Bischöfe (III. 18): man habe ihr dort ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας, also von jeher, gefolgt. Unter jener διαφωνία kann also nur die Differenz zwischen dem Orient und Occident gemeint sein. Wo ist nun

[1] M. vergl. Sokr. H. E. V, 22.

in der eusebianischen Schilderung die mindeste Spur davon, daß der der römischen Observanz entgegenstehende Theil nicht eine Rom vollkommen ebenbürtige Kirche sei? Die Kirche ist es nach Eusebius, welche jene Differenz als einen Uebelstand in sich trägt, Katholiker sind es, die auf beiden Seiten stehen, Katholiker, welche denselben gemeinsamen Grund des Glaubens theilen und nur in diesem Punkt, in diesem Ritus von einander abweichen. Die ἔρις ist nach einem Jahrhunderte noch ἰσοστάσιος, der Sieg hat sich noch auf keine Seite vollkommen geneigt; es ist eine orthodoxe kleinasiatische Minorität, die hier der orthodoxen abendländischen Majorität entgegen steht und es immer noch wagen kann, ihr die Spitze zu bieten, wenn auch ihre Polykarpe, ihre Melito's und Apollinarisse vom Schauplatz abgetreten sind, und sie gleich der Reihe römischer und alexandrinischer Kirchenlehrer gegenüber im dritten Jahrhundert vielleicht keine einzige ausgezeichnete Intelligenz aufzuweisen hat. Wiederholt versichert es Epiphanius noch von den Trümmern dieser Anhänger der ιδ', wie sie sich, nachdem die Mehrzahl der Kleinasiaten zum occidentalen Ritus im Anfang des vierten Jahrhunderts übergetreten war, gestalteten, daß sie im Dogma, namentlich in den bis daher aufgestellten Hauptkriterien der Rechtgläubigkeit, in der Trinitätslehre, in der Eschatologie, in der Anerkennung des A. und N. Ts. durchaus orthodox seien, und nur in dem Einen Punkt, dem Haupttermin der christlichen Passafeier, von den Occidentalen abweichen (Haer. 50. § 1); sie machen sich hierin, sagt er, einer unbegreiflichen Inconsequenz schuldig: καὶ οὗτοι μὲν, (die Quartodecimaner), πάντα ἔχουσιν ὡς ἡ Ἐκκλησία· σφάλλονται δὲ ἀπὸ πάντων διὰ τὸ μὴ τῇ ἀκολουθίᾳ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεσμοῦ προσανέχειν, Ἰουδαϊκοῖς ἔτι μύθοις προσανέχοντες καὶ οὔτε τὰ ἴσα αὐτοῖς δογματίζουσιν· οὐ γὰρ ἃ λέγουσιν οἴδασιν, οὐδὲ περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. Sie sind also im Dogma den Juden entgegengesetzt, nur im θεσμὸς, in der Festordnung hängen sie noch an jüdischen Fabeln, „und doch denken sie, fährt Epiphanius fort, vom Vater, Sohn und h. Geist gleichmäßig und recht, sie nehmen die Propheten, Apostel und Evangelisten an, sie bekennen gleicherweise eine Auferstehung des Fleisches, ein kommendes Gericht und das ewige Leben." Ebenso bezeugt Epiphanius (Haeres. 70. § 2) von den Audianern, den späteren nachnicänischen Anhängern der ιδ', welche sich an den jüdischen Festkalender anschloßen und durch Mißhandlungen der üppig gewordenen Kirche, gegen deren Wohlleben und Pracht sie

freimüthig ascetische Strenge predigten, zum Separatismus getrieben wurden, daß sie durchaus in Leben und Lehre mit der Kirche übereinstimmen, nur in ihrer Meinung vom Ebenbild Gottes und in dem Passatermin, welche sie beide mit Melito theilten, von ihr abweichen. Wenn nun die Anhänger der ιδ' so beharrlich und constant den Charakter der Rechtgläubigkeit bewahren, in den hauptsächlichsten Unterscheidungslehren zwischen der jüdischen und specifisch christlichen Richtung, wie namentlich der Trinitätslehre, durchaus kirchlich sind: so kann man in der That mit jenem Anschluß an die ιδ', der mitten in einem orthodoxen System ganz isolirt dasteht und als Judaismus genommen nicht zu begreifen ist, nur dann einen Sinn verbinden, wenn er wirklich die oben entwickelte Paulinisch-Johanneische Bedeutung hat, in welchem Fall er in diese rechtgläubige Richtung als ein ganz homogenes Glied eintritt. Wenn hienach diese orientalen Gegner der römischen Feier ganz als die Nachkommen jener kleinasiatischen Katholiker des zweiten Jahrhunderts erscheinen, welche die ιδ' hielten, ist auch der Passaritus der Ersteren wenigstens seinem Wesen, seinen Grundbestandtheilen nach die Fortsetzung von der Observanz der Letzteren?

Schon aus Eusebius oben angeführten Worten ist klar: der äußerliche Hauptgegensatz zwischen beiden Theilen war im dritten Jahrhundert, daß, während der katholische Occident fastete, der katholische Orient eine Freudenfeier beging. Das ist es aber gerade, was auch früher um 190 die anstößige Differenz gewesen war. Indeß die Orientalen schon an der ιδ', auf welchen Tag der Woche sie fiel, selbst wenn es ein Montag war, das Passafasten abbrechen und die Freudenzeit antreten, fasteten die Occidentalen die ganze Woche bis Samstag Nacht fort. Das war von einer verschiedenen Auffassung des Ereignisses hergekommen, das die Einen an der ιδ', die Andern in der ganzen **hebdomas magna** — insbesondere am Freitag derselben — begingen, des Todes Jesu.

Was nun damals noch im Kleinern in Absicht auf die hohe Woche der Fall war, das fand jetzt in größerm Umfang statt, weil inzwischen eine zweite Differenz, die Hauptpassafrage des Jahrhunderts, hinzugetreten war: daß die Occidentalen die ιδ' stets auf die Zeit nach dem Aequinoctium verlegten, während von den Orientalen wenigstens ein Theil diesem Canon nicht folgte, daher die ιδ' nicht selten auch vor

der Frühlingstag- und Nachtgleiche feierte. Hielten nun im letztern Fall die Orientalen ihr Passa sehr früh, so fiel das Passa der Occidentalen erst hinter den nächsten, 28 Tage später eintretenden Vollmond; somit waren jene schon wochenlang in der Freudenzeit zwischen Ostern und der Pentekoste, während diese noch im Quadragesimalfasten sich befanden; und aus den Tessareskaidekatiten, ein Name, der sich auf den Wochencanon bezieht, waren jetzt durch diese neue Differenz Protopaschiten geworden, was sich auf die Abweichung in Betreff des Jahrescanons vorzüglich bezieht. Was ist aber dies anders als eine Fortsetzung jener ursprünglichen Observanz, bei welcher man sich nicht gescheut hatte, bälder als die Occidentalen und vor Ostern den Festjubel zu beginnen und die ιδ' zum fixen Tag der Todesfeier zu machen, weil an ihr das typische und das wahrhaftige Passaopfer zusammengefallen war? Eben so wenig scheute man sich nun im Orient, nach den gemachten Erfahrungen, auch die ιδ' selbst zuweilen sogar einen Monat früher eintreten zu lassen als der Occident, indem man sich einfach an den eben herrschenden jüdischen Kalender anschloß. Es war dies nur eine consequente Erweiterung des schon vorhandenen Risses, bei welcher die ursprüngliche Differenz zu Grunde liegt, ob sie gleich im Aeußern als die minder auffallendere vor der neuen weit auffallenderen beinahe verschwindet.

Ist somit die orientalische Feier des dritten Jahrhunderts ihrer äußern Gestalt nach nur eine Fortsetzung der frühern, so erscheint sie mit dieser noch immer auch ihrer innern Substanz nach identisch, wie dies selbst noch aus Darstellungen, die die Differenz unter Gesichtspunkten des vierten Jahrhunderts betrachten, zu ersehen ist. Um dies nachzuweisen, ist es jetzt nöthig, die wenigen ältesten Zeugnisse, die wir darüber haben, zusammenzustellen, nämlich die Angaben des Epiphanius über die Tessareskaidekatiten, ein Fragment von Tricentius bei Petrus von Alexandrien und einige von Epiphanius erhaltene Bruchstücke aus der διάταξις ἀποστολικὴ der Audianer.

Der Bericht des Epiphanius Haeres. 50, § 1.

Ἀπὸ τούτων τῶν δύο Αἱρέσεων ὁμοῦ ἀλλήλαις μιχθεισῶν κατὰ Φρύγας τε καὶ Κυϊντιλλιανῶν ἤτοι Πρισκιλλιανῶν ἀνέκυψε πάλιν τῷ κόσμῳ ἑτέρα αἵρεσις Τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν, οὕτως καλουμένη· καὶ οὗτοι μὲν πάντα ἔχουσιν ὡς ἡ Ἐκκλη-

σία· σφάλλονται δὲ ἀπὸ πάντων διὰ τὸ μὴ τῇ ἀκολουθίᾳ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεσμοῦ προσανέχειν, Ἰουδαϊκοῖς ἔτι μύθοις προσανέχοντες· καὶ οὔτε τὰ ἴσα αὐτοῖς δογματίζουσιν· οὐ γὰρ ἃ λέγουσιν, οἴδασιν, οὐδὲ περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται· ἅπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι· καίτοι γε περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος καλῶς καὶ ἴσως ἔχοντες· προφήτας δὲ δεχόμενοι καὶ ἀποστόλους καὶ εὐαγγελιστὰς· ἀνάστασιν δὲ σαρκὸς ὁμοίως ὁμολογοῦντες, καὶ κρίσιν ἐσομένην, καὶ ζωὴν ἀιώνιον· περιέπεσον δὲ ἀστοχήματι καὶ αὐτοὶ οὐ τῷ τυχόντι· δῆθεν κεχρημένοι τῷ ῥητῷ, ᾧ εἶπεν ὁ νόμος· ὅτι ἐπικατάρατος, ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνός. Ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες, καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες ἀπὸ τῶν Ἄκτων δῆθεν Πιλάτου αὐχοῦσι τὴν ἀκρίβειαν εὑρηκέναι, ἐν οἷς ἐμφέρεται, τῇ πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν Σωτῆρα πεπονθέναι· καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ βούλονται ἄγειν τὸ πάσχα ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης· οἱ δὲ ἐν τῇ Καππαδοκίᾳ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν τῶν πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων ἄγουσι· καὶ ἐν αὐτοῖς δὲ στάσις οὐχ ἡ τυχοῦσα, τῶν μὲν λεγόντων τῇ ιδ' τῆς σελήνης τῇ πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων· ἔτι δὲ εὕρομεν ἀντίγραφα ἐκ τῶν Πιλάτου, ἐν οἷς σημαίνει πρὸ δεκαπέντε Καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸ πάθος γεγενῆσθαι· ταληθῆ δὲ, ὡς ἐκ πολλῆς ἀκριβείας ἔγνωμεν, ἐν τῇ πρὸ δεκατριῶν Καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν σωτῆρα πεπονθέναι κατειλήφαμεν· τινὲς δὲ τῇ πρὸ δέκα Καλανδῶν Ἀπριλλίων λέγουσιν. Ἐξέπεσον δὲ καὶ οὗτοι τοῦ προκειμένου (Epiph. Opp. ed. Petav. Paris 1622, S. 419 f.).

Das Fragment des Tricentius.

Εἴτε οὖν σφαλλόμενοι Ἰουδαῖοι κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον ποτὲ μὲν Φαμενὼθ ἄγουσι τὸ ἑαυτῶν πάσχα, εἴτε κατὰ τὸν ἐμβόλιμον μῆνα κατὰ τριετίαν τῷ Φαρμουθὶ οὐδὲν ἡμῖν διαφέρει· πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον, ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν, ὡς

οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι· οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐπιτηροῦντες τὸν σεληνιακὸν δρόμον ἄγουσιν αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης δὶς μὲν τῷ φαμενὼθ, ἅπαξ δὲ κατὰ τριετίαν τῷ φαρμουθί· ἀπ' ἀρχῆς γὰρ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας πάντοτε οὕτω ποιήσαντες φαίνονται· ὅθεν καὶ αἰτιώμενος αὐτοὺς ὁ Θεὸς διὰ τοῦ προφήτου ἔλεγεν „καὶ εἶπον, ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ· ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.“ Ps. 95, 11. (Chron. Pasch. ed. Dindorf I. S. 7.)

Fragmente aus der „διάταξις τῶν ἀποστόλων.“

Ἔχουσι δὲ, sagt Epiphanius, Haeres. 70, § 9, von der nachnicänischen schismatischen Partei der Audianer, καὶ ἄλλα τινὰ (außer ihrer Lehre vom Ebenbild Gottes) δι' ἅπερ μάλιστα ἵστανται περισσότερον τὴν διαίρεσιν ποιησάμενοι τῆς ἐκκλησίας, δι' ἧς καὶ ἄλλους πτύραντες πολλάκις ἀνθέλκουσιν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, περιελκύσαντες ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας· μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν· τουτέστιν ᾧ καιρῷ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι τὸ πάσχα ἄγειν· καὶ δῆθεν, ὅτι οὕτως ἦν ἡ ἐκκλησία φερομένη· (von Constantinan, sagen sie, habt ihr Katholiker aus Ansehen der Person den Brauch der Väter hinsichtlich des Passa verlassen, und den Tag der Feier vertauscht, wie es dem Kaiser passen wollte). § 10 heißt es weiter: εἰς τοῦτο δὲ οἱ αὐτοὶ Ἀυδιανοὶ παραφέρουσι τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν, οὔσανμὲν τοῖς πολλοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ, ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμον· πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται, καὶ οὐδὲν παρακεχαραγμένον τῆς πίστεως, οὐδὲ τῆς ὁμολογίας, οὐδὲ τῆς ἐκκλησιαστικῆς δοκήσεως καὶ κανόνος καὶ πίστεως· τὸ δὲ ῥητὸν, ἀφ' οὗ λαμβάνοντες περὶ τοῦ πάσχα κακῶς περιερμηνεύουσιν οἱ προειρημένοι καὶ ἀγνοοῦντες ἑτέρως ὑπολαμβάνουσιν· ὁρίζουσι γὰρ ἐν τῇ αὐτῇ διατάξει οἱ ἀπόστολοι.

Fragment a.

„Ὑμεῖς μὴ ψηφίζητε, ἀλλὰ ποιεῖτε ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς, μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε (τὸ πάσχα).“

Hiezu führt Epiphanius § 10. die weiteren Stellen aus der διάταξις an:

b.

„Κἂν τε πλανηθῶσι (οἱ ἀδελφοὶ ἐκ περιτ.) μηδὲ ὑμῖν μελέτω.“

c.

„Τὴν ἀγρυπνίαν (δεῖ) φέρειν μεσαζόντων τῶν ἀζύμων.“

d.

„Ὅταν ἐκεῖνοι (Ἰουδαῖοι) εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν· καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν, ὑμεῖς εὐωχεῖσθε. § 11.

e.

„Ὁ κακῶν ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ἐν κυριακῇ ἐπικατάρατός ἐστι τῷ Θεῷ.“ § 11. Τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, ſagt Epiphanius § 12 (παρατηρεῖται ἄγειν ἡ ἐκκλησία), τουτέστι „τὴν ἑβδομάδα τὴν ὡρισμένην καὶ ἀπ᾽αὐτῶν τῶν Ἀποστόλων ἐν τῇ διατάξει, ἀπὸ δευτέρας σαββάτων,“ ὅπερ ἐστὶν ἀγορασμὸς τοῦ προβάτου.

1) Die Quartodecimaner des Epiphanius.

Epiphanius hat zwar ſeine Quartodecimaner in der chronologiſchgeordneten Reihenfolge ſeiner Häretiker unmittelbar nach den Montaniſten aufgeführt, und leitet ſie auch im Eingang ihrer Schilderung aus dem Schluß des zweiten Jahrhunderts ab. Allein ſeine Darſtellung zeigt es deutlich, daß er ſchon eine förmlich von der Kirche ausgeſtoßene Sekte, alſo die nachnicäniſchen Anhänger der ιδ΄, vor ſich hat, welche, nachdem die kleinaſiatiſche Kirche in Maſſe ſich an den occidentalen Ritus angeſchloſſen hatte, noch den alten orientalen Brauch, unter mancherlei Modifikationen, zu welchen die Zeit nöthigte, feſthielten.

Nach Euſeb. H. E. V, 23 war am Schluß des zweiten Jahrhunderts ganz Kleinaſien (Pontus, noch ſpät ein eigenes Reich unter beſonderen Fürſten, wurde für ſich gezählt) auf Seiten der orientalen Obſervanz. Bei Euſeb. Vit. Const. III, 19 zählt Conſtantin unter den Theilen der allgemeinen Kirche, welche den nicäniſchen Beſchluß anerkennen, auch die Ἀσιανὴ διοίκησις, die Provinz Aſien, auf, und unter den kleinaſiatiſchen Biſchöfen, welche zu Nicäa erſchienen und an den Ver-

handlungen Theil nahmen — die renitirenden blieben aus — waren nach Euſ. V. Const. III, 7 namentlich Biſchöfe aus Galatien, Pamphylien, Kappadocien, Aſien (wohl beſonders das lydiſche mit Epheſus, der Hauptſtadt der Provinz) und Phrygien. Man ſieht hieraus, die kleinaſiatiſche Kirche, welche im dritten Jahrhundert ihrem Ritus getreu und mit der römiſchen Kirche, mit dem chriſtlichen Abendland in fortwährender Spannung blieb, trat im vierten, des Streites müde, wohl auch überzeugt von der an ſich untergeordneten Bedeutung dieſer Differenz und der Nothwendigkeit der Einigung der Kirche, in der Mehrzahl ihrer Biſchöfe zur römiſchen Praxis über. An diejenigen Biſchöfe, welche mehr dem alttraditionellen Ritus des Orients zugethan waren, erließ Conſtantin ſein Schreiben, um auch ſie zum Anſchluß zu vermögen, ohne daß jedoch bis dahin auf den Nichtanſchluß Kirchenſtrafen geſetzt worden wären. Erſt nachdem das antiocheniſche Concil 341 gegen Diejenigen, welche wider den nicäniſchen Beſchluß das Paſſa ferner mit den Juden halten würden (d. h. dem jüdiſchen Feſtkalender in der Beſtimmung des Termins folgen würden, ſagt Epiph. 70, § 9 erklärend), die ſchwerſten Strafen ausgeſprochen hatte, wurde es förmliche Ketzerei, am alten Ritus feſtzuhalten, und jetzt erſt entſtanden die von der Kirche getrennten Teſſareskaidekatiten des Epiphanius, oder wie man ſie mit Beziehung auf die Stellung, welche ſie der ιδ′ im Jahr gaben, auch nannte: die Protopaſchiten. Man vergl. Manſi Collect. Conc. T. II. S. 1307 und Cod. Canon. eccl. universae, Paris 1590. 8. S. 40. Es wäre in der That eine Abſurdität, bei dieſen Quartodecimanern des vierten Jahrhunderts haarklein denſelben Ritus, ohne alle Modificationen, zu ſuchen, wie er in den zwei erſten Jahrhunderten geſtaltet war; die Zeit iſt inzwiſchen fortgeſchritten, neue Weltfragen, neue Geſichtspunkte haben ſich aufgethan; auch die Kleinaſiaten hatten auf ſie eingehen, hatten ihren Ritus darnach modificiren müſſen, und von dieſen Geſtaltungen und Geſichtspunkten der ſpätern Zeit aus iſt dann auch die Differenz zwiſchen den Quartodecimanern und der nunmehr ihnen gegenüberſtehenden ganzen katholiſchen Kirche von Epiphanius aufgefaßt und dargeſtellt.

Die Paſſafeier des Occidents hatte im vierten Jahrhundert zwei Haupttheile: ſie war theils Auferſtehungs- und Freudenfeier, theils Paſſions- und Trauerfeier; in letzterer Beziehung hatte ſie ſich zu einer vollen Feſtwoche entwickelt, welche durchweg mit Faſten zugebracht wurde. Der Normaltermin aber, nach

welchem die Festwoche gehalten wurde, war der erste Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs. Da dieser Vollmond verschieden fiel, so schwankte hienach auch die Festwoche durch die vier ersten Wochen nach dem Aequinoctium hin und her, war also beweglich innerhalb gewisser Grenzen, im Allgemeinen ganz nach der ιδ΄ des altjüdischen Kalenders. Aus der Vergleichung mit dieser spätern Gestalt des abendländischen Ritus heraus stellt Epiphanius die Praxis seiner Quartodecimaner dar. Hat die Kirche eine volle Passawoche, so haben jene μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα ἄπαξ τοῦ ἔτους; bringen die Katholiker ihre ganze Passazeit (Passionswoche) mit Fasten zu, so bringen jene ihren Einen Passatag halb mit Fasten zu, ohne Zweifel bis Nachmittags 3 Uhr, bis zur Stunde des Todes Jesu; in der andern Hälfte des Tages halten sie (mit Abbrechen des Fastens) die Festcommunion. Jener Tag ist ihnen daher theils Trauer-, theils Freudenfest; haben diese eine bewegliche Passafeier und richten sie ihre Passawoche stets nach dem Vollmond, so ist bei jenen die μία ἡμέρα ihrer Passafeier — bei einem Theile derselben unbeweglich, ganz unabhängig von den Schwankungen des Vollmonds — der Tag, auf welchen im Todesjahr Jesu sein Sterben (damals zugleich mit dem Vollmond und dem jüdischen Passaopfer) eingetreten war; bei einem andern Theile derselben soll ihre μία ἡμέρα τοῦ πάσχα doch noch eine ιδ΄ σελήνης (ein Vollmondstag), und zwar die πρὸ ὀκτὼ Καλ. Ἀπριλ. = der Vollmond des 25. März,[1] sein. Man sieht hieraus, daß dieser Bericht vorzugsweise von den herrschenden Gesichtspunkten der spätern Zeit ausgeht, ob die Passafeier Ein Tag bloß oder eine ganze Woche sein, und welche Stellung im Jahre der Passafeier gegeben werden solle? Gleichwohl kann im Allgemeinen auch aus dem Ritus dieser Quartodecimaner noch auf die zwischen ihm und der Observanz des katholischen Kleinasiens im zweiten Jahrhundert in der Mitte liegende Praxis der kleinasiatischen Kirche einigermaßen geschlossen werden. So viel ist jedenfalls aus Epiphanius klar: alle Quartodecimaner stimmten darin überein, daß sie μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα feierten. ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες,

[1] Man weiß hier nicht genau, ob, da der Vollmondstag nicht immer auf den 25. März fällt, damit der nächste Vollmond vor oder nach dem 25. März zu verstehen ist. Das πρὸ an sich entscheidet nicht, da es als römische Bezeichnungsweise zu nehmen ist = ante diem VIII. Cal. Apr.; im ersten Fall wäre es eine Opposition, im zweiten eine Concession gegenüber dem occidentalen Ritus.

berichtet Epiphanius (ebenso: Einen Tag wie Diejenigen, von denen er vorher gesagt hatte, daß sie nur einmal im Jahr Einen Tag das Passa halten), *καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια* (Abendmahl) *ἐπιτελοῦντες*, bestimmen nur den Termin dieses Tages anders und fix. Sie stimmten also sämmtlich auch darin überein, daß sie an diesem Tag zuerst, ohne Zweifel bis 3 Uhr Nachmittags, fasteten und dann das frohe Festmahl hielten und die Freudenfeier begannen. Aus dem Zusammenhang erhellt deutlich, es ist hier bei den Tessareskaidekatiten durchaus nur von einem specifisch-christlichen Passafest die Rede; keine Spur weist darauf hin, daß die Art ihrer Feier eine gemischt jüdische gewesen wäre, was Epiphanius gewiß anzuführen nicht unterlassen hätte; der Gegenstand ihrer Passafeier ist derselbe wie bei den früheren Katholikern der orientalen Kirche, das Leiden Christi; denn nach dem Todestag der Urwoche bestimmen auch diese Schismatiker den Termin ihrer Feier. Diesen Todestag suchen sie aus den Gerichtsacten des Pilatus urkundlich zu erheben und bestimmen ihn hienach ohne Rücksicht auf den Mondcyclus als den 25. März, während Andere daneben noch die zweite Rücksicht festhalten: er soll, wie er in der Urwoche zugleich ein Vollmondtag (ιδ΄) gewesen war, so auch fortwährend ein Vollmondtag und zwar der des 25. März sein. Der ganze Unterschied zwischen ihnen und den Katholikern kommt daher in Epiphanius Darstellung zurück auf die Dauer der Passionsfeier, ihren ästhetischen Charakter und auf ihren Termin im Jahre. Hinsichtlich dieser drei Punkte aber stellt sich diese Passaobservanz als eine Fortsetzung des kleinasiatischen katholischen Ritus der beiden ersten Jahrhunderte dar. Wie dort der eigenthümliche Gegenstand des Passa der Tod Jesu ist, so auch hier; wie dort diese Heilsthatsache zugleich in ihrer objektiven Bedeutung als ein Ereigniß von den erfreulichsten Folgen dasteht, so ist diese Auffassung auch hier noch erkennbar, indem mit dem Eintritt der Todesstunde das Erlösungswerk vollbracht, der Grundstein des Heils gelegt erscheint, daher an demselben Festtage noch gegen Abend, wohl Nachmittags 3 Uhr (zugleich die gewöhnliche Stunde, in welcher an den Tagen der Stationes das Fasten und Gebet geschlossen wurde), der Festjubel mit der solennen Communion beginnt. Hatten die alten Katholiker Kleinasiens diese Passionsfeier schlechthin an die ιδ΄ angeknüpft, auf welchen Tag der Woche diese fallen mochte, und

das wegen der Congruenz des Typus und der Erfüllung in der Urwoche, so findet sich der Rest dieses Ritus auch hier. Das Todesfest ist den Quartodecimanern Ein Tag geblieben, wie es jenen früheren Katholikern Asiens Ein Tag war; das Fasten vorher erscheint bei ihnen nur als eine Einleitungsfeier auf diesen Tag, in dem sie gipfelt. Während der Occident die Urwoche nachbildend zu einer Passawoche, **hebdomas magna**, fortschritt, bildeten Jene den Urtag des Todes nach und blieben bei der μία ἡμέρα τοῦ πάθους stehen; ja, der wahre Sinn der alten Katholiker, den sie mit ihrer Anknüpfung an die ιδ΄ verbanden, drückt sich noch auf eine sprechende Weise in den Modificationen ab, welche der Termin ihrer Todesfeier im dritten Jahrhundert erlitt.

Wenn es den Quartodecimanern bei ihrer Feier um die Einhaltung des authentischen Todestages Christi zu thun war, darum, den jährlichen Termin desselben genau nach seinem Termin in der Urwoche zu bestimmen, so bot ihnen hiefür jener Urtag einen dreifachen chronologischen Haltpunkt. Der Todestag der Urwoche war 1) nach seiner mosaischen Bedeutung ein jüdischer Monats- und Ritustag; 2) nach seiner lunarischen Bedeutung im Zusammenhang damit ein Vollmondtag; 3) nach seiner julianischen Bedeutung ein römischer Monatstag gewesen. War nun der Grund, warum die Asiaten den Tod an der ιδ΄ feiern wollten, die Congruenz des Typus und der Erfüllung gewesen, so mußten die Quartodecimaner, welche daran festhielten, streng darauf sehen, daß ihr Todesfest stets derselbe jüdische Monats- und Ritus- und gleichfalls stets ein Vollmondtag sei. Sie mußten daher dasselbe durchaus an den jüdischen Festkalender, den neuen oder alten, anlehnen. Dies ist die erste Schattirung der späteren Quartodecimaner, die sich am getreuesten an den ursprünglichen Sinn der asiatischen Observanz anschloß. Anders eine zweite Schattirung der Quartodecimaner. Ohne Zweifel, um dem beständigen Vorwurf der Occidentalen, sie halten es mit den Juden, zu entgehen, und den thatsächlichen Beweis zu geben, daß es ihnen nur um das specifisch-christliche Moment des Tages, um den authentischen Todestag Jesu zu thun sei, bestand ein Theil der Quartodecimaner nicht weiter darauf, den Tod Jesu fortwährend nur an einem Vollmonds- und an dem bekannten jüdischen Monats- und Ritustag zu begehen; sie gingen auf den Tag des julianischen Kalenders zurück, der im Todesjahr die vier Beziehungen des Todes Jesu, des

Passaopfers, des 14. Nisan und des Vollmonds in sich vereinigt hatte, und machten hienach den römischen Monatstag, der in der Urwoche die ιδ΄ gewesen war, zu ihrem Todesfest, während ein Theil von ihnen zwar den jüdischen Monats- und Ritustag, nicht aber den Vollmondstag aufgeben, somit wenigstens ein Moment der jüdischen ιδ΄ noch festhalten, wenn auch auf die Gleichzeitigkeit mit der jüdischen Passafeier verzichten wollte. Dies ist eine spätere Form der Quartodecimanischen Feier, in welcher die specifisch-christliche Bedeutung der asiatischen Observanz zwar deutlich hervor-, aber das typische Motiv derselben zurücktritt, und die allmälige Ablösung der asiatischen Praxis von dem Termin der ιδ΄ sich reflektirt. Beide Schattirungen der Quartodecimaner finden wir bei Epiphanius.

a) Erste Schattirung der Quartodecimaner des Epiphanius.

Der Eine Theil der Quartodecimaner hielt nach ihm an der ιδ΄ fest und bediente sich dabei der gesetzlichen Bestimmungen des mosaischen Ritus, Num. IX, 2. 3. 13: „Verflucht sei, wer das Passa nicht hält am vierzehnten Tag des Monats." — Man hat dies im eigentlich judaistischen Sinn verstehen zu müssen geglaubt. Epiphanius selbst gründet darauf seine Anklage, daß die Quartodecimaner noch jüdischen Fabeln in den θεσμοῖς, d. h. hinsichtlich der Cultordnungen, anhängen. Wenn er aber hierin zugleich eine unbegreifliche Inconsequenz darum erblicken muß, weil dieselben Quartodecimaner im Dogma und namentlich in denjenigen Lehren, welche zu seiner Zeit für die wichtigsten Kriterien der Orthodoxie galten, durchaus, wie in Allem sonst, rechtgläubig seien; wenn man hinzu nimmt, daß es nach seiner Darstellung nur das Leiden und der Tod Jesu ist, den sie an ihrer μία ἡμέρα begehen, keineswegs aber das etwa als Passamahl aufgefaßte Abschiedsmahl Jesu; daß es ferner die Gesichtspunkte der spätern Zeit sind, unter welchen Epiphanius diese Quartodecimaner auffaßt, unter welchen, seit die Differenz über den Monat der ιδ΄ hervorgetreten war, keiner öfter auf sie angewendet wird als der: die Asiaten halten das Passa mit den Juden (folgen dem jüdischen Festkalender), so kann man wohl nicht zweifelhaft sein, wie jene Berufung der Quartodecimaner des Epiphanius auf Num. IX zu verstehen und das Urtheil des Epiphanius hierüber zu erklären ist. Aus demselben Grunde, aus welchem die alten kleinasiatischen Katholiker die Todesfeier an der ιδ΄ hielten,

theils weil es so bei ihnen apostolische Tradition war, theils weil in der Urwoche der Tod Jesu auf die ιδ' eingetreten, Erfüllung und Typus zusammengefallen waren, wollten auch sie die Passionsfeier schlechthin an dem Tag halten, an welchem das alttestamentliche Lamm geopfert wurde, und hielten daher den im A. T. für diesen letztern Act auf's Ernstlichste anbefohlenen Tag der ιδ' des Vollmonds fest. Das alttestamentliche Ceremonialgebot war nicht das Motiv für die Anknüpfung ihres christlichen Todestages an den alttestamentlichen Passaopfertag; der Grund hiefür war lediglich die Congruenz beider in der evangelischen Urgeschichte. Jenes mosaische Gebot war aber für sie wie natürlich die Norm für den Termin des alttestamentlichen Tages, an den sie ihre Todesfeier anknüpften; jenes Gebot war ihnen ein analoger Beweis dafür, auch die neutestamentliche Feier wie die alttestamentliche solle an Einem bestimmten Tag gehalten und der Tag, wie der Passaopfertag es im νόμος und in der Urgeschichte gewesen war, stets der Vollmondstag des ersten Jahresmonats sein; es war ihnen vielleicht eine typische Hinweisung auf den wahren Termin der neutestamentlichen Feier. Von den Katholikern aber wurde ihnen dies so ausgedeutet: sie gehen dabei von der Annahme einer fortbestehenden Gültigkeit des νόμος auch für den christlichen Ritus in diesem Punkte aus, während sie ihn doch, wie Epiphanius 50, § 2 ausdrücklich bezeugt, in allem Andern als aufgehoben betrachten. Unter diesen Gesichtspunkt wurde von der Mitte des dritten Jahrhunderts an der asiatische Ritus von den Occidentalen gerückt. So achtungsvoll das israelitische Volk, als das Volk der Verheißungen, in der Zeit der Apostel und von der ersten Kirche behandelt worden war, als die Wiege des Christenthums, als das Volk, aus dessen Mitte der Herr stammte, dem jene Urgemeinde zu Jerusalem angehörte, welchem die Urapostel das Heil zunächst verkündigen wollten, wie sich auch der Herr in seiner Wirksamkeit noch auf Israel beschränkt hatte: so sehr nahm, nachdem sich die Masse dieses Volkes fortwährend dem Evangelium abgeneigt und in ihrem Ungehorsam je länger je mehr verstockt gezeigt, nachdem es mehr und mehr einen unversöhnlichen Haß gegen Christum und in den Verfolgungen auch gegen die Bekenner desselben eine fanatische Wuth an den Tag gelegt hatte, nun auch in der christlichen Kirche Haß und Verachtung die Stelle der frühern Ehrfurcht und Hochachtung ein. Dieses ungläubige Israel erschien jetzt als die verstockte Brut jener Mörder Christi; die Heiden, inzwischen massen-

weise zum Evangelium übergetreten, waren jetzt das auserwählte Volk Gottes geworden, das an die Stelle des verworfenen Gottesvolks eingetreten war; das Passafest sollte zugleich ein Fest der Trauer über Israels Ungehorsam sein; mit den Mördern Jesu wollte die christliche Antipathie nichts mehr gemein haben, auch an den Festkalender derselben, wie er seit dem Strafgericht über diese Prophetenmörder, seit der Zerstörung ihres Tempels, bei ihnen eingeführt war, sich nicht anlehnen. Denn auch in dieser Cultsache, in der richtigen Bestimmung des alttestamentlichen Passatags haben sie, sagte man, die Wahrheit verloren, und seien, wie im Anderen, verblendet. Dieser Gesichtspunkt, daß die Quartodecimaner an die verblendeten Israeliten und ihren falschen neujüdischen Kalender sich anschließen, wurde nun die stehende Anklage und wirksame Instanz, mit welcher der Occident die als Hinderniß katholischer Einheit gehaßte orientalische Observanz bekämpfte, ohne auf ihre innere Bedeutung tiefer einzugehen. Unter diesen äußerlichen Gesichtspunkt wurde von jener Zeit an Alles gerückt, was an dieser Observanz dem jüdischen Kalender und den jüdischen Bestimmungen ähnlich sah, und er war es auch, der zuletzt in Nicäa den Sieg der abendländischen Feier hauptsächlich, neben dem Einheitsdrang der Kirche, entschied. Kein Wunder daher, wenn auch Epiphanius jene, wie das übrige System der Quartodecimaner zeigt, nicht judaistisch gemeinte Berufung auf den νόμος unter den Gesichtspunkt seiner Zeit stellte, und den Quartodecimanern auf den Grund davon ein προσανέχειν μύθοις Ἰουδαικοῖς zuschrieb, das er doch selbst an ihnen für die größte Inconsequenz erklären mußte. Fast mit demselben Recht hätte man auch den Katholikern des Occidents und Epiphanius selbst den gleichen Vorwurf machen können. Leiteten sie nicht ihre gegensätzliche Sitte der **hebdomas magna** gerade eben so aus alttestamentlichen Analogien ab? [1] Weil am 10. Nisan die Juden das Passalamm anschaffen mußten und bis zum 14. aufbewahren, so seien es im typischen Ritus, hält Epiphanius der μία ἡμέρα der Quartodecimaner (**Haeres.** 50, § 2 und 3) entgegen, nicht Ein, sondern sechs Tage, der 10., 11., 12., 13., 14. und der Anfang des 15., also eine volle Woche, und demnach müsse die Todesfeier nicht Ein Tag, sondern eine ganze **hebdomas** sein. [2] Und

[1] Man vergl. Epiphanius Haer. 50, § 2, 70, § 12, und 50, § 3, wonach auch die kirchliche Passafeier wegen der Bestimmung des νόμος, ὅπως ἐν τῇ ιδ' τυθῇ τὸ πάσχα sich an den Lauf des Mondes anlehnte.

[2] Diese Argumentation war von Epiphanius nicht bloß ad hominem,

führt nicht gerade diese Entgegnung darauf, daß eben so gut auch die Beweisführung der Quartodecimaner aus dem Gesetz nur eine typische gewesen, daß sie höchstens aus der Analogie des Typus, nicht aus dessen fortwährender Verbindlichkeit argumentirt, und daß auch das ihnen von Epiphanius § 2 a. a. O. schuldgegebene Kleben an mosaischen Typen beim Halten der christlichen Feier sich auf nichts Anderes als auf diese Bestimmung des Passatermins als Eines, und zwar streng als des ιδ'-Tages, bezogen habe?

b) Zweite Schattirung der Quartodecimaner des Epiphanius.

Die Richtigkeit des Bisherigen erhellt auch aus dem Gegensatz, in welchen Epiphanius diese erste Parthie der Quartodecimaner gegen die zweite setzt, welchen die μία ἡμέρα nicht gerade, wie im Gesetz, ein Vollmondstag, sondern nur ein römischer Monatstag war, der, auf den in der Urwoche der Tod Jesu fiel, gleichviel ob dieser Monatstag zugleich eine ιδ' σελήνης — ein Vollmondstag — sei oder nicht. „ἕτεροι δὲ (sonst mit den vorigen gleich in Dauer und Art der Todesfeier) halten diese genau an dem Monatstag des Todes Jesu, als den sie nach den Gerichtsacten des Pilatus den 25. März ansehen," fährt Epiphanius fort, ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκδ. τῆς σελήνης, gleichviel ob dieser Tag ein Vollmond ist oder nicht." So die Quartodecimaner in Kappadocien; doch sind auch diese, welche sämmtlich nach den *Acta Pilati*[1] den Todestag Jesu bestimmen, nicht einig unter sich,

---

sondern ernstlich gemeint, wie man aus Haeres. 70, §. 12 sieht; die alttestamentliche Analogie ist wirklich eine Norm, ein Rechtfertigungsgrund der damaligen Kirche für die occidentale, jetzt katholische Feier.

[1] Diese *Acta Pilati* der Quartodecimaner sind zweifelsohne eine spätere apokryphische Schrift, die wohl nicht vor dem Ende des dritten, wahrscheinlich erst im vierten Jahrhundert, entstanden ist. Mit Kleuker (die Apokryphen des N. T. S. 215 f.) anzunehmen, daß es schon unter den Christen des zweiten Jahrhunderts sogenannte Acta Pilati gegeben habe, die den Bericht des römischen Landpflegers an Tiberius über Jesu Verurtheilung und Hinrichtung enthielten, ist man durch die Stellen Justin. Apolog. I. c. 35. c. 48., Tertullian's Apologet. c. 5. und Eusebius H. Eccl. II, 2. keineswegs berechtigt. Wenn Justin. a. a. O. c. 48. sagt: daß Kranke aller Art von Jesu geheilt und Todte erweckt worden seien, könnt ihr (Römer) ersehen ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἀντῷ (χριστῷ), oder wenn er c. 35. den Römern zuruft, daß die alttestamentlichen Weissagungen von der Verurtheilung und Kreuzigung des Messias, von dem Ausstrecken seiner Hände, vom Looswerfen über seine Kleider an Jesu wirklich sich erfüllt haben, könnt ihr ersehen ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων (sollte dies nicht eine spätere Correctur sein, statt des c. 48. gesetzten ἀντῷ, eine Correctur aus der Zeit der späteren apokryphischen Acta Pilati?): so sieht man daraus allerdings, daß der Apologet es mit Bestimmtheit voraussetzt, und daß es auch wohl eine unter den Christen

indem die Einen dabei den Vollmondstag festhalten wollen, sich genauer anschließend an den ältern asiatischen Ritus, so jedoch, daß sie die ιδ΄ nach dem Todestag der Urwoche als den Voll-

---

seiner Zeit verbreitete, von den Römern vielleicht schwach widersprochene Meinung oder Sage war. Nicht nur christliche Quellen berichten die Wunder Jesu und die näheren Umstände seines Todes, auch die römische Reichsgeschichte, ihre Urkunden und Darstellungen bestätigen das Alles. Auf welchem Grund aber diese Voraussetzung beruhte, ist aus den beiden Stellen selbst nicht klar, namentlich aber durchaus unerweislich, daß gerade das Dasein eines von den Christen unterschobenen und in Umlauf gesetzten angeblichen Berichts von Pilatus, den Justin und seine Zeitgenossen für ächt genommen, den Anlaß zur Entstehung derselben gegeben haben müsse. Eben so gut konnte sie vielmehr dem Dasein einer ächten, von Justin oder Anderen, etwa einem bekehrten Römer, gesehenen, richtig oder irrig aufgefaßten römischen Urkunde oder Darstellung, namentlich der, wie es scheint, in den römischen Reichsannalen enthaltenen Nachricht: Tiberius habe Jesum unter die Gottheiten Roms aufnehmen wollen, ihren Ursprung verdanken; wenn man sie auch nicht bloß aus einem Schluß aus der für Christen unzweifelhaften Realität der Wunder Jesu und der bekannten Pflicht und Gewohnheit der römischen Landpfleger, alle wichtigen Vorkommnisse ihrer Amtsführung nach Rom zu berichten, ableiten will. Jene Nachricht über Tiberius gibt nämlich Tertullian Apolog. c. 5. Tiberius, erzählt er, habe dem Senat vorgetragen, was ihm ex Syria Palästina über die Wunder Jesu (die Offenbarungen seiner Gottheit) berichtet worden war, und auf dieses hin ihn unter die Gottheiten aufnehmen wollen; und als der Senat hierauf nicht eingegangen, sei der Kaiser gleichwohl auf seiner Willensmeinung geblieben und habe die Ankläger der Christen mit Todesstrafe bedroht. Woher Tertullian diese Nachricht hat, sagt er nicht bestimmt, es scheint aber, die Annalen der römischen Reichsgeschichte seien seine Quelle. Denn consulite Commentarios, setzt er hinzu, und ihr werdet finden, daß Nero der erste Verfolger der Christen (unter den Kaisern) war. Man sieht, es ist hier derselbe Fall wie bei Justin, und da nun auch das dritte ältere Zeugniß über die angeblichen Acta Pilati des zweiten Jahrhunderts bei Eusebius H. E. II. 2 (cf. Chron. Alex. ed. Dindorf I. S. 430) nichts ist, als eine bloß auf Tertullian gestützte, umschreibende Wiederholung seiner Nachricht, die dem allgemeinen „annunciatum sibi ex Syria Palaestina quod illic veritatem illius (Christi) divinitatis revelaverat" bestimmter einen Bericht des Pilatus, und zwar über die Wunder, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu substituirt, so bleibt das Dasein älterer apokryphischer, von Christen des zweiten Jahrhunderts unterschobener Acta Pilati vollkommen unerweislich, das Dasein ächter römischer Zeugnisse hierüber in den römischen Archiven oder Annalen wenigstens eine Möglichkeit.

Auf den Grund jener unter den Christen schon sec. 2. verbreiteten Voraussetzung hin wurden erst spät im dritten und vierten Jahrhundert apokryphische *Acta Pilati* zu Tag gefördert, theils von heidnischer, theils von christlicher Seite. Von entschieden antichristlichem Charakter und Zweck waren die bei Euseb. H. E. I, 9 und 11 genannten ὑπομνήματα κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χθὲς καὶ πρώην ausgegeben, näher IX. 5 und 7 als ὑπομνήματα Πιλάτου καὶ σωτῆρος ἡμῶν bezeichnet πάσης ἐμπλεα κατὰ τοῦ χριστοῦ βλασφημίας, darauf berechnet, das Christenthum in der Person seines Stifters herabzuwürdigen und verhaßt zu machen, die man unter Maximin überall hin verschickte, öffentlich auflegte und mit den Kindern in den Schulen trieb, ein Mittel der Reaction des heidnischen Staates gegen die christliche Religion. Neben diesen ethnischen gab es zu Ende des dritten oder erst im vierten Jahrhundert christliche *Acta Pilati*, welche zum Zweck hatten, die Glaubwürdigkeit der christlichen Berichte durch römische Auctoritäten, den heidnischen Römern gegenüber, zu stützen. Wie es scheint, gab die Behauptung der Christen im

mond des 25. März berechnen. Nach diesem Zusammenhang scheint jene Berufung auf die ιδ' aus Num. IX bei der ersten Schattirung der Quartodecimaner nach zwei Seiten hin gebraucht worden zu sein (κεχρημένοι τῷ ῥητῷ), einmal gegen die Katholiker (gegen den occidentalischen Ritus), um die eintägige Dauer des Todesfests und seine Abhaltung genau an dem Tage der ιδ' selbst, sodann gegen diese zweite Parthie der Quartodecimaner, die Kappadocische, um die Nothwendigkeit der Berücksichtigung des Vollmonds neben dem Monatstag des Todes Jesu zu beweisen, worin ein Theil der Kappadocier ihnen sofort Recht gab. Es ist hinsichtlich der ersten Schattirung nicht angegeben, wie sie die ιδ' berechnete, ob nach dem alten oder neuen jüdischen Kalender, und nach dem Zusammenhang möchte wohl eher das Letztere anzunehmen sein. So viel aber erhellt deutlich genug, daß beide Schattirungen von der specifisch-christlichen Bedeutung und Substanz ihrer Passafeier ein lebhaftes Bewußtsein hatten. Bei der zweiten Schattirung stellt sich dies dadurch heraus, daß sie in Folge ihrer Wahrnehmung, der neue jüdische Kalender sei irrig, sich an die jüdische Berechnung überhaupt, an die alte sowohl als an die neue, gar nicht mehr kehrte, vielmehr zum Beweis, es sei ihr bei ihrer Passaobservanz um nichts Jüdisches, sondern nur um den Tod Jesu, um den richtigen Ter-

---

zweiten Jahrhundert, die sich bei Tertullian und Justin ausspricht, Anlaß zu ihrer Entstehung. Sie waren im Orient bekannt, wo sich die Quartodecimaner auf sie beriefen, und setzten den Todestag Jesu auf den VIII. Cal. April., nach anderen Handschriften auf den XV. Cal. April. Epiph. Haer. 50, § 2. Keines von den jetzt noch unter Pilatus Namen vorhandenen Apokryphen darf jedoch mit diesen Acta Pilati der Quartodecimaner im vierten Jahrhundert identificirt werden. Die sämmtlichen Briefe des Pilatus bei Thilo Cod. Apocr. N. T. Vol. I. S. 796 f. 801 und 803 f., worunter der mittlere, einem Taciteischen Codex entnommene, noch der beste ist, enthalten vom VIII. Cal. Apr. nichts; das Evangelium Nicodemi, das auch den Titel ὑπομνήματα τοῦ Κυρίου ἡμῶν I. X. ἃ ἐπράχθησαν ἐπὶ Ποντ. Πιλάτου ἡγεμονεύοντος τῆς Ἰουδαίας führt (Thilo a. a. O. S. 489 ff.), enthält zwar jene Notiz vom Todestag Jesu (S. 496), ist aber kein Bericht des römischen Landpflegers, sondern nur ein angeblich demselben übergebener, ursprünglich hebräischer Bericht des Nicodemus über die vom hohen Rath in Jerusalem, auf die angestellten Nachforschungen hin, gewonnene Ueberzeugung von der Gottheit Christi, gehört also nicht wie jene Akten des Pilatus der antiethnischen, sondern der antijüdischen Apologetik an, und geht noch überdies von dem occidentalen Passaritus aus, S. 786 a. a. O. (c. 17 ff. sind darum kein unächter Anhang, weil c. 26 p. 760 Enoch's und Elias Geschick die nothwendige Ergänzung von c. 16 ist), während die Acta Pilati der Quartodecimaner dem orientalen Ritus zugethan gewesen sein müssen; überhaupt läßt es sich schon an sich kaum denken, daß selbst die Quartodecimaner des vierten Jahrhunderts ein so absurdes Produkt zu ihrer Beweisquelle den Katholikern jener Zeit gegenüber gemacht hätten.

min ſeiner Feſtfeier nach der Urwoche zu thun, einfach den römiſchen Monatstag des Todes Jeſu feiert, ohne Rückſicht weder auf den Vollmonds- noch auf den jüdiſchen Ritus- und den chriſtlichen Wochentag. In dieſen Quartodecimanern hatte ſich ſomit die weſentliche eigentliche Tendenz der Quartodecimaniſchen Feier klar ausgeprägt.

Wie ſehr aber dieſe zweite Schattirung von der ſpecifiſch-chriſtlichen Beziehung ihrer Feier überzeugt war, das ſpricht ſich ganz auf die gleiche Weiſe, nur noch in Verbindung mit einem ſichtbaren Unwillen über den ungerechten Vorwurf des *Ἰουδαΐζειν*, den der Occident gegen die Orientalen erhob, bei Tricentius unter Behauptungen aus, die bis zum gänzlichen unterſchiedsloſen Verwerfen alles jüdiſchen *ψῆφος* fortgehen. Petrus I. von Alexandrien führt in den von der Paſſa-Chronik aufbewahrten Fragmenten aus ſeinem *λόγος περὶ τοῦ πάσχα, ὃν Τρικεντίῳ τινὶ γράφει* (Chron. Pasch. I. S. 4, ed. Dindorf) eine Stelle von ſeinem Gegner an, welche er ſofort widerlegt (Chron. a. a. O. S. 7). „Die alten Juden, ſagt Petrus, feierten das Paſſa und die *ιδ'* rechtzeitig nach der *ἰσημερία*, die jetzigen halten es vor derſelben, ſehr nachläßig und falſch, in der Unwiſſenheit, wie ſie es *ἐπ' ἔτος* gethan haben, womit auch Du (Tricentius) übereinſtimmend in folgenden Worten Dich ausſprichſt," und nun folgt das oben vollſtändig gegebene Fragment, gewiß von Niemand anders, als von jenem Tricentius, den Petrus in ſeiner Paſſaſchrift beſtändig anredet, und namentlich darüber anläßt, daß er auch die Juden zur Zeit Jeſu und vor derſelben die *ιδ'* unrichtig berechnen laſſe. „Mit unſerer Paſſafeier, ſagt Tricentius, beabſichtigen wir nichts anderes, als: ein Gedächtniß des Leidens Chriſti, und zwar auf dieſelbe Zeit zu halten, wie die uranfänglichen Augenzeugen es gefeiert und überliefert haben, noch ehe ein Aegyptier gläubig war, d. i. noch ehe es in Alexandrien Chriſten gab." Man ſieht, der Gegner, der hier ſpricht, iſt kein Alexandriner, er gehört einer Kirche an, welche ſich eines höhern Alters als die alexandriniſche und einer auf die Urapoſtel zurückgehenden Tradition rühmen konnte, einer Kirche, welche nicht die mit der alexandriniſchen gerade in dem fraglichen Punkt eng verbrüderte römiſche oder paläſtinenſiſche ſein kann, ſondern eine orientale, näher die kleinaſiatiſche, iſt, die auf Johannes und Philippus, alſo auf Urapoſtel, zurückging, und ſich der Tradition dieſer rühmte. Iſt dies richtig, ſo iſt es ganz bezeichnend für den orientalen Ritus, wenn Tricentius ſagt:

es sei ihm und seiner Kirche lediglich um nichts zu thun, als um die Feier des Todes Jesu, um deren ächt apostolischen Termin, nicht aber um irgend einen Anschluß an die Juden.[1] „Ob die Juden irrthümlich (wie ihr Alexandriner uns entgegen haltet) nach dem Mondlauf, dann und wann im Phamenoth (zwischen dem 24. Februar und 24. März, somit vor dem Aequinoctium) ihr (jüdisches) Passa halten, oder wegen des Schaltmonats alle drei Jahre im Pharmuthi (zwischen dem 25. März und 24. April, somit nach dem Frühlingsäquinoctium), ist uns einerlei; wir begehren nichts als

---

[1] Hiemit stimmt auch die Schilderung überein, welche zu Anfang des fünften Jahrhunderts Theodoret von der Observanz der Quartodecimaner, ihren Behauptungen über deren apostolischen Ursprung und ihren Beweisurkunden macht. Fabul. Haeret. III, 4. ed. Sirmond. Paris, 1642. T. IV. p. 228. ἡ δὲ τῶν τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν ἄιρεσις, sagt er, ταύτην ὑπόθεσιν ἔχει· φασὶ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρύξαντα, διδάξαι αὐτοὺς ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης ἐπιτελέσαι τοῦ πάσχα τὴν ἑορτήν. Auch die Occidentalen bestimmten zwar ihre Passafeier im Allgemeinen nach der ιδ'; das Irrige der Quartodecimanischen Feier war aber nach Theodoret, daß die Quartodecimaner ihr Passa schlechthin an der ιδ' selbst, ohne den Ostersonntag abzuwarten, zur Erinnerung an den Tod Jesu mit Lobgesängen der Freude feierten, was Theodoret in der von ihnen angerufenen apostolischen Tradition nicht begründet fand, für ein Mißverständniß derselben erklärte. Κακῶς δὲ, fährt er fort, τὴν ἀποστολικὴν νενοηκότες παράδοσιν τὴν τῆς κυριακῆς ἀναστάσεως οὐκ ἀναμένουσιν ἡμέραν (den Wochentag derselben) ἀλλὰ ποτὲ μὲν τρίτῃ (Dienstag), ποτὲ δὲ πέμπτῃ (Donnerstag), ποτὲ δὲ σαββάτῳ, ἤ ὅπως ἂν τύχῃ (wie die ιδ' gerade in der Woche fällt) πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην. Deutlich geht aus diesen Angaben hervor, daß die ιδ' den Quartodecimanern der Gedächtnißtag des Todes Jesu war, daß sie ihre Passafeierlichkeit am Todestag Jesu begannen und als frohes Gemeindefest (πανήγυρις) mit Beziehung auf den Tod des Herrn als Grundstein des Erlösungswerkes begingen, namentlich also den Hauptact derselben, die Festcommunion und den Fastenschluß, am Abend der ιδ', als des Todestages, abgehalten haben müssen, während man dieses Hauptmoment des Festes in der katholischen Kirche immer erst am Ostersonntag Morgen beging. Wenn Theodoret hinzufügt: „Κέχρηνται δὲ καὶ ταῖς πεπλανημέναις τῶν ἀποστόλων πράξεσι, καὶ τοῖς ἄλλοις νόθοις, μᾶλλον δὲ ἀλλοτρίοις τῆς χάριτος ἃ καλοῦσιν ἀπόκρυφα· συμφέρονται δὲ καὶ τοῖς Ναυάτου· καὶ οὗτοι γὰρ τὸν περὶ τῆς μετανοίας ἀποστρέφονται λόγον", so erkennt man leicht, wie damit der häretische Charakter der Quartodecimaner dargethan werden soll. Jene Apokryphen, deren sie sich bedienten, sind nach Epiphanius die Acta Pilati und die διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων, vielleicht auch noch einige andere; es sind also die Quartodecimaner der spätern Zeit; die novatianische Strenge aber hinsichtlich der μετάνοια, die hier den Quartodecimanern zur Last gelegt wird, ist sicher ein dem Charakter der ursprünglichen Quartodecimaner fremder Zug, der seinen Grund lediglich darin hat, daß ein Theil der asiatischen Novatianer sich an den altasiatischen Passaritus anschloß, und damit theils seine Opposition gegen die Katholiker noch erweiterte, theils sich den Ruhm, die ächte altapostolische Kirche zu sein, zu sichern versuchte. Vom Jahrestag der Passafeier, oder der Stellung der ιδ' im Jahr, ist jedoch bei der kurzen Schilderung der Quartodecimaner von Theodoret gänzlich Umgang genommen.

das Leiden Christi zu begehen, und zwar in der von den Augenzeugen überlieferten Zeit." Das hatten also die alexandrinischen Kirchenlehrer den Orientalen entgegen gehalten: die jüdische Zeitrechnung sei irrig, weil sie die ιδ' auch vor die Tag- und Nachtgleiche fallen lasse; sie hatten also denselben den Anschluß ihrer Passafeier an die jüdische zum Vorwurf gemacht, und darauf antwortet der Orientale: seine Kirche habe mit der Judenfeier lediglich nichts zu schaffen, der Gegenstand ihres Passa sei ja ein ganz anderer, sie feiern ganz einfach nichts als den Tod des Herrn auf den urapostolischen Termin; wann die Juden ihr Passa halten und ob ihr Kalender falsch sei, das sei ihnen daher vollkommen gleichgültig und stehe mit ihrer christlichen Feier in keinem Zusammenhang; übrigens sei die jetzige Feier der Juden, ihre jetzige Berechnung der ιδ' nach dem Mondjahr keine neue, sie haben nie eine andere gehabt; was sie noch haben, sei ganz der altjüdische ψῆφος, die Norm der Alexandriner; sie also vielmehr, die Alexandriner, seien die Anhänger und Nachfolger des falschen Judenkalenders. „Denn daß die Juden sich ganz nach dem Mondlauf richten und deßhalb — die nothwendige Folge davon — das Passa zweimal im Phamenoth (vor dem 25. März), einmal aber in drei Jahren im Pharmuthi (nach dem 24. März) halten, das haben sie nicht jetzt erst angefangen; denn von Anbeginn haben sie offenbar, auch die Juden vor Christi Geburt, es allezeit so gehalten. Weßhalb auch Gott sie durch den Propheten beschuldigt habe (Ps. 95, 10 f.): da sprach ich (sagt der Herr), allezeit schweift ihr Herz in der Irre; ich schwur in meinem Zorn, sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen." Tricentius verwahrt sich demnach im Streit mit den Alexandrinern nicht nur ausdrücklich gegen den Vorwurf eines Anschlusses an den jüdischen Kalender überhaupt, behauptet nicht nur die völlige Unabhängigkeit seiner, der orientalen, Feier von jüdischen Motiven, und hebt die ganz eigenthümlichen, specifisch-christlichen Beziehungen derselben hervor, sondern er gibt den Alexandrinern sogar den Vorwurf eines Anschlusses an den falschen Judenkalender zurück, da sie sich an den alten anlehnen, der aber kein anderer sei als der neu-jüdische, also falsch wie dieser. In der Person des Tricentius tritt daher dem abendländischen Hauptvorwurf ein Quartodecimaner entgegen, der sich weder an den alten noch an den neuen jüdischen Kalender angeschlossen haben kann, da ihm beide falsch sind, ein Quartodecimaner der zweiten Schattirung, ein Anhänger des römischen Monatstages, dessen Observanz, bei ihm

und den Gleichgesinnten, auf einem durchaus christlichen Princip beruht. Es ist das Bewußtsein der Orientalen von der specifisch-christlichen Basis und Bedeutung ihres Ritus, das sich in diesen Worten gegen eine Ungerechtigkeit der Occidentalen, gegen den Vorwurf des Ἰουδαΐζειν empört.

2) Die Audianer des Epiphanius.

a) Ihre Eigenthümlichkeit nach Dogma und Ritus.

Nicht weniger klar ist die rein christliche Substanz und Beziehung, wie die innere und äußere Verwandtschaft der audianischen Passafeier mit der altorientalischen. *Epiph. Haeres.* 70. Audius, ein Mesopotamier der nachconstantinischen Zeit, wurde um seiner ascetischen Strenge und mehr noch um seines Freimuths und seiner unaufhörlichen harten und offenen Rügen willen, welche er gegen die unter Constantin bereits zum Theil verweltlichten Bischöfe erhob, von den Katholikern mißhandelt, trennte sich hierauf nothgedrungen von der Kirche, der er sonst völlig gleichgesinnt war, und nahm nun ihr gegenüber einige Separatmeinungen und Gebräuche an, durch welche er seine Trennung von der Kirche und seine Begründung einer eigenen organisirten Kirchengemeinschaft zu motiviren suchte. So erzählt Epiphanius, Haer. 70. § 1, noch ein Zeitgenosse dieser Audianer. Sie unterschieden sich nämlich von den Katholikern in zwei Punkten, einem dogmatischen, ihrer Lehre vom Ebenbild Gottes, und einem rituellen, ihrem Passatermin.[1] In beiden Punkten zeigen sie eine offenbare Verwandtschaft mit den kleinasiatischen Katholikern des zweiten Jahrhunderts, und besonders mit Melito. Melito war nach Euseb. H. E. IV, 26. Verfasser einer Schrift: περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ und deutete das Ebenbild Gottes (Gen. I, 26), wie Origenes Comment. in Genes. zu der a. St. referirt, auch auf die Leiblichkeit, unter Beziehung auf die anthropomorphistischen Stellen des A. T., in welchen er eine Hinweisung auf etwas Leibliches in Gott fand — eine im zweiten Jahrhundert unter den Katholikern nicht seltene Vorstellung von Gott. Ganz so nahmen denn auch die Audianer im vierten Jahrhundert das Ebenbild Gottes. Melito feierte nach dem Schreiben des Polykrates das christliche Passa an der ιδ΄ — nach der Johanneischen Ueberlieferung — ebenso die Audianer, indem sie sich dabei nicht nur hinsichtlich des Tags, sondern auch des Monats an den jüdischen Ka-

[1] Einer ἰδιωτικὴ τοῦ κατ' εἰκόνα ὁμολογία, und einer παραλλαγὴ τοῦ πάσχα. § 14.

lender anschloßen, und sich auf die urapostolische Tradition beriefen, von welcher man in Nicäa, Constantin zuliebe, abgewichen sei. Als eine schriftliche Urkunde für jene Tradition führten sie dabei die διάταξις τῶν Ἀποστόλων an, „eine in der Kirche angesehene, wenn auch nicht von Allen als ächt anerkannte, durchaus rechtgläubige Schrift.“ Wie wäre es denkbar, daß diese Schismatiker — denn Häretiker, sagt Epiphanius, seien es nicht — welche in ursprünglicher Einheit mit der Kirche standen und Allem nach in jeder Beziehung ächte Katholiker waren, eine judaistische Passafeier gehabt hätten, während die katholische eine so entschieden antijüdische war? Epiphanius verwahrt sich gegen eine solche Mißdeutung ausdrücklich; wenn er § 9. sagt: μετὰ γὰρ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν, so setzt er, damit Niemand diese Schilderung auf ein gemeinschaftliches Mitbegehen des jüdischen Ritus mißdeute, sogleich die Limitation hinzu: dieser Anschluß an die jüdische Feier beziehe sich nur auf den gleichzeitigen Termin des Passa der Audianer und des Passa der Juden, τοῦτ ἔστιν, ᾧ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ αὐτοῖς ἄζυμα (den eigenthümlich jüdischen Ritus) τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι ἄγειν τὸ πάσχα (im Gegensatz zu ἄζυμα den eigenthümlich christlichen Ritus, die Todesfeier des Herrn). Auch war ja die Urkunde selbst, auf die sie sich beriefen, jene διάταξις, eine ἀμφίλεκτος zwar τοῖς πολλοῖς, ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμος· πᾶσα γὰρ ἐν αὐτῇ κανονικὴ τάξις ἐμφέρεται und nichts Widerkatholisches ist in ihr. Epiphanius verwirft, indem er die Audianer widerlegt, diese ihre Instanz nicht, sondern sucht ihnen bloß nachzuweisen, daß sie den wahren Sinn der διάταξις nicht begriffen hätten, welcher vielmehr der katholischen Praxis durchaus günstig sei. Wie könnte aber die διάταξις in solchem Ansehen bei den Katholikern gestanden sein, wenn sie eine nach Art und Bedeutung der Feier judaistische Observanz vorgeschrieben hätte? Auch bei diesen, mit Melito's Schriften, wie es scheint, bekannten und dem altorientalischen Passaritus befreundeten Schismatikern finden wir daher dieselbe Erscheinung — eine vollkommene Katholicität im Dogma, in der Bedeutung des Passa, in der Art seiner Feier, neben einer bloßen rituellen Verschiedenheit im Termin.

Der Grund dieser Differenz ist bei ihnen wie bei den Quartodecimanern des Epiphanius wohl kein anderer, als jene göttlich geordnete Constellation des Todes Jesu, als der Erfüllung mit dem Tag des jüdischen Passaopfers, im Todesjahr des Herrn. Auch sie wollten dasselbe, was die Ka-

tholiker eine ganze Festwoche hindurch mit Fasten begingen, die Passion des Herrn, an Einem Tag, an der ιδ' selbst, gefeiert wissen. „Es wäre, sagt Epiphanius a. a. O. § 12 noch viel darüber zu sagen, wie wohl die Väter, ja durch sie vielmehr Gott selbst, für die Kirche die wahrhaftige genaue Ordnung dieses allerheiligsten Festes festgestellt hat, daß man es nach der ἰσημερία halten solle, wenn die vierzehnte luna eintritt; nicht, daß man es an der ιδ' selbst abhalten müßte: μία γὰρ ἡμέρα παρ' ἐκείνοις ζητεῖται: παρ' ἡμῖν δὲ οὐ μία ἀλλὰ ἓξ, ἑβδομὰς πληρεστάτη," und beweist sofort aus den Analogien der typischen Feier im νόμος, daß es gerade eine Woche sein müsse. Wie nämlich das jüdische Lamm am zehnten habe angeschafft und bis zum Schlußabend des vierzehnten Nisan aufbewahrt, dann aber geschlachtet werden müssen nach dem Gesetz, so müsse jetzt bei der neutestamentlichen Passafeier am zehnten das wahre Lamm in's Andenken gefaßt und bis zum Anfang des fünfzehnten mit Fasten gefeiert werden, also sechs Tage lang, und zwar von der δευτέρα τῶν σαββάτων (dem Montag an), wie die διάταξις selbst sage, bis zum Samstag der Woche, gleichviel, ob der Vollmond, die ιδ' dieser Woche, auf den Montag oder einen andern Wochentag bis Samstag falle. Dies giebt aber, da am Sonntag nicht gefastet werden darf, eine vollständige Fastenwoche (Haer. 70, § 12), aber auch nicht mehr, da man nach jener Analogie des Typus nicht schon am neunten anfangen, noch bis zum sechzehnten die Fastenfeier fortsetzen dürfe, in welchem Fall es mehr als eine Woche wäre, weil dann auch der Eröffnungs- und Schlußsonntag noch zur Fastwoche fallen würden, was dem Verbot des Sonntagfastens entgegen wäre. Somit hielten die Audianer ihre Todesfeier an dem Tag der ιδ' selbst, vermuthlich wie die Quartodecimaner des Epiphanius, fastend bis 3 Uhr Nachmittags, und dann die Fest-Communion begehend, und Allem nach schloßen sie sich dabei an den neujüdischen Festkalender und feierten sie auch vor dem Frühlingsäquinoctium, wie dies theils aus dem ihnen von Epiphanius entgegen gehaltenen Jahrescanon der Katholiker, theils aus ihrer Berufung auf eine Stelle der διάταξις ἀποστόλων zu entnehmen ist.

b) Ihre Beweisschrift, die διάταξις ἀποστόλων.

Diese Schrift hat mit den noch vorhandenen διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων (Constit. Apost. Clementis in Coteler. Patres Apost. I. S. 199 ff.) einige Verwandtschaft. So findet sich

von den bei Epiphanius angeführten Passa-Anordnungen jener διάταξις die Verordnung über den Anfang des Fastens am Montag der großen Woche ἀπὸ δευτέρας (in den Const. V, 14, coll. 13) das Verbot des Sonntagfastens V, 20. am Schluß. Allein auch das nicht mit denselben Worten; die übrigen Bestimmungen dagegen fehlen und stimmen auch nicht mit dem Sinn der noch vorhandenen Constit. Apost. Die Schrift, auf welche die Audianer sich beriefen, ist daher ein von den letzteren verschiedenes, vermuthlich im Orient, ebenso wie unsere Constitutionen im Occident, heimisches Apokryphon. Epiphanius hat wohl ganz richtig gesehen, wenn er die Tendenz der audianischen διάταξις als eine vermittelnde irenische betrachtet, welche auf katholische Einigung des Orients und Occidents hinziele. Ihre Entstehung dürfte, nach ihren Bestimmungen über die Passafeier zu urtheilen, in's dritte Jahrhundert, und zwar in dessen zweite Hälfte, in eine Zeit fallen, wo man der Spannung und des Streits über das Passa zwischen dem Orient und Occident müde war; wo das Bedürfniß nach Einigung der ganzen Kirche sich immer stärker geltend machte; wo man die untergeordnete Bedeutung einer bloßen Termindifferenz, die nicht werth sei, die Einheit der Kirche zu stören, anzuerkennen begann, und daher Vermittlung suchte. Auf eine solche Stimmung führen die beiden ersten kurzen Fragmente, deren eines die Audianer für sich anführten, während das andere Epiphanius zum Beweis für seine Deutung geltend macht. „Ihr müßt, verordneten die Apostel im ersten, keine eigene Berechnungsart für das christliche Passa aufstellen, sondern wenn eure Brüder, die von der Beschneidung es feiern, dann feiert ihr es mit ihnen zugleich," und darauf beriefen sich die Audianer für ihren Anschluß an den jüdischen Passakalender. Allein mit Recht hält ihnen Epiphanius entgegen, daß mit jenen Worten nicht ein Anschluß an den jüdischen Kalender des mosaischen, sondern an den ursprünglichen judenchristlichen des neutestamentlichen Passa verordnet sei. Diese ganze Verordnung scheint der Befehl eher eines Heidenapostels an die Heidenchristen, einfach sich an den Passatermin der Judenchristen anzuschließen und sich aller eigenen Berechnung zu enthalten, nur damit darüber nicht Streit und Spaltung in der Kirche entstehe. Daneben spricht sich das Bewußtsein, daß ein Anschluß hinsichtlich des Termins, ein Nachgeben um der Einheit willen durch Annahme der Zeitbestimmung des andern Theils auf jeden Fall das Beste sei, selbst dann, wenn die Berechnung des andern Theils irrig wäre, in dem

zweiten Fragment aus: „Und selbst wenn sie (die Brüder aus den Juden) irren, kümmere euch das nicht" (haltet das Fest gleichwohl nach ihrer Rechnungsweise). So klar hiemit die vermittelnde Tendenz ausgesprochen ist, so wenig läßt sich doch aus diesem allgemeinen und unbestimmten Rath mit Sicherheit auf die Observanz schließen, von welcher die διάταξις selber ausgeht. Einigung, und zwar auf den Grund des urapostolischen, judenchristlichen Ritus, ist die Hauptabsicht, sei dieser Ritus der vollkommen richtige oder nicht, er ist doch der ursprüngliche, älteste; ob diese älteste Observanz die römische oder die asiatische sei, läßt die διάταξις, ihrem vermittelnden Charakter getreu, unentschieden; auch ihre weiteren Bestimmungen zeigen einerseits Annäherung, andererseits Gegensatz gegen die jüdische Feier. Es liegt, wie Epiphanius selbst hervorhebt, auch in dieser Combination und Vermischung beider Observanzen zu einem Convolut von Bestimmungen, das sich nicht vollziehen läßt, ihr durchaus nur auf Einigung abzielender Charakter vor Augen.

Diesen Charakter trägt gleich die nächste Verordnung an sich: daß die ἀγρυπνία (die Ostervigilie) μεσαζόντων τῶν ἀζύμων gehalten werden solle; also im Allgemeinen soll die christliche Feier zur Zeit der jüdischen (der ἄζυμα) Statt finden, sie soll an den jüdischen Festkalender angelehnt werden. Aber daneben ist von der Ostervigilie, welche eine solenne Endigung der Fastenwoche im Sinn des occidentalen Ritus voraussetzt, die Rede, daß sie stets in der Mitte der ἄζυμα gehalten werden solle — eine unbestimmte, principlose, weder bei der orientalen noch bei der occidentalen Observanz vollziehbare Bestimmung.

Denselben Charakter trägt auch das letzte Fragment an sich. „Wenn sie (die Juden) Freudenessen halten, so trauert ihr über sie und fastet, daß sie am Tage des Festes den Gesalbten gekreuzigt haben; und wenn sie trauern und die ungesäuerten Brode mit den bittern Kräutern essen, dann feiert ihr Freudenessen!" Es kann keinem Zweifel unterliegen, das Passamahl der Juden ist als frohe Auszugs- und Erlösungsfeier ein Freudenessen, die ἐυωχία derselben, und der Mazotritus als Andenken an die Entbehrungen, an den Mangel beim Zug durch die Wüste ist ein Ritus von mehr ernstem und wehmüthigem Ton. Obgleich nun nach dem Vorigen die διάταξις den christlichen Ritus an den jüdischen Kalender anlehnt, so will sie hier doch, ihrem vermittelnden Charakter gemäß, zur Befriedigung der Occidentalen den Gegensatz zwischen der jüdischen und christlichen Feier stark ausgeprägt wissen. Am Abend der ιδ' auf die ιε soll gefastet

werden; wenn aber die Juden in ihrem Mazotritus begriffen sind, dann soll das Freudenessen der Christen beginnen. Auf's Neue, wie Epiphanius § 11 nachweist, eine nicht consequent vollziehbare Anweisung. Denn, wenn die Juden am Sonntag Morgen, wie es eintreten kann, ihr Passamahl halten, sollen dann die Christen fasten am Sonntag, da doch an ihm zu fasten die διάταξις mit den Worten verbietet: „Verflucht ist, wer sich kasteit am Tag des Herrn?" Deutlich ist auch hier das Conglomerat aus beiden Observanzen. Das Fasten an der ιδ', das Fortfasten bis zur Mitte der ἄζυμα der Juden, der Gegensatz gegen ihren Ritus ist Concession gegen die römische, der Anschluß an die jüdische Passaberechnung, welche für die der ersten Judenchristen genommen wird, ist Concession gegen die orientale Praxis. Die Aufnahme der Trauer über die Juden in die Festgefühle ist ein Zug besonders vom Ende des dritten Jahrhunderts, und das Ganze eine Vermittlungsschrift, scheinbar mehr aus dem Occident stammend, aber wegen der Unbestimmtheit ihrer Verordnungen und ihrer Richtung auf katholische Einheit auch im Orient wie im Occident gebraucht und beliebt. Wenn hienach diese apostolische διάταξις ein Gemisch beider Observanzen ist, während unsere apostolischen Constitutionen eine sehr ausgebildete Form des occidentalen Ritus enthalten, so ist nicht nur die Verschiedenheit beider, sondern auch das klar, daß jene διάταξις für die Beurtheilung weder des einen noch des andern Ritus benützt werden kann, daß sie nur ein Reflex ist der im dritten Jahrhundert eingetretenen versöhnlichern Stimmung und des Dranges nach endlicher Beseitigung der Streitigkeiten zwischen dem Orient und Occident. Die Berufung der Audianer aber auf das erste jener obigen Bruchstücke und ihre Auffassung desselben zeigt, daß sie an den jüdischen Kalender sich überall und demnach auch hinsichtlich des Monats der ιδ' anschloßen, während sie jedoch in Absicht auf die Form und Bedeutung der Feier auf specifisch-christlichem Boden standen, wie auch aus dem in dieser Beziehung mehr antijüdischen Inhalt und Charakter der διάταξις hervorgeht.

3) Die Quartodecimaner des Constantin.

Eben so wenig als bei den Quartodecimanern und Audianern des Epiph. ist bei den O.O. in Constantin's Schreiben an die in Nicäa nicht erschienenen Bischöfe eine judaistische Bedeutung ihrer Passafeier wahr-

zunehmen. Das Schreiben hat die Aufſchrift: *Κωνσταντῖνος σεβαστὸς ταῖς ἐκκλησίαις* und iſt in Euſebius de Vit. Const. III, 17 ff. zu leſen. Wir geben den Text deſſelben, ſo weit er her gehört, nach Heinichen's Ausgabe. Der Zweck dieſes Schreibens iſt, die noch ſchwankenden oder abgeneigten, beſonders aſiatiſchen, Biſchöfe zum Anſchluß an die in Nicäa getroffenen Vereinbarungen zu bewegen. Der Kaiſer ſpricht im Eingang von ſeinen Bemühungen für Einigung der Kirche, von der Nothwendigkeit, eine allgemeine Synode zu berufen, erwähnt es, wie auf derſelben jede Meinung reiflich geprüft und Alles zur allgemeinen Uebereinſtimmung erledigt worden ſei. Sodann fährt er (c. 18) fort:

„*Ἐνθα καὶ περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἁγιωτάτης ἡμέρας γενομένης ζητήσεως, ἔδοξε κοινῇ γνώμῃ καλῶς ἔχειν, ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας πάντας τοὺς ἁπανταχοῦ ἐπιτελεῖν. Τί γὰρ ἡμῖν κάλλιον, τί δὲ σεμνότερον ὑπάρξαι δυνήσεται, τοῦ τὴν ἑορτὴν ταύτην, παῤ ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας, μιᾷ τάξει καὶ φανερῷ λόγῳ παρὰ πᾶσιν ἀδιαπτώτως φυλάττεσθαι; Καὶ πρῶτον μὲν ἀνάξιον ἔδοξεν εἶναι, τὴν ἁγιωτάτην ἐκείνην ἑορτὴν τῇ τῶν Ἰουδαίων ἑπομένους συνηθείᾳ πληροῦν· οἷς τὰς ἑαυτῶν χεῖρας ἀθεμίτῳ πλημμελήματι χράναντες, εἰκότως τὰς ψυχὰς οἱ μιαροὶ τυφλώττουσιν. Ἔξεστι γὰρ τοῦ ἐκείνων ἔθους ἀποβληθέντος, ἀληθεστέρᾳ τάξει, ἣν ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας ἄχρι τοῦ παρόντος ἐφυλάξαμεν, καὶ ἐπὶ τοὺς μέλλοντας αἰῶνας τὴν τῆς ἐπιτηρήσεως ταύτης συμπλήρωσιν ἐκτείνεσθαι. Μηδὲν τοίνυν ἔστω ἡμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου. Ἐιλήφαμεν γὰρ παρὰ τοῦ σωτῆρος ὁδὸν ἑτέραν· πρόκειται δρόμος τῇ ἱερωτάτῃ ἡμῶν θρησκείᾳ καὶ νόμιμος καὶ πρέπων· τούτου συμφώνως ἀντιλαμβανόμενοι, τῆς αἰσχρᾶς ἐκείνης ἑαυτοὺς συνειδήσεως ἀποσπάσωμεν, ἀδελφοὶ τιμιώτατοι. Ἔστι γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀτοπώτατον, ἐκείνους αὐχεῖν, ὡς ἄρα παρεκτὸς τῆς αὐτῶν διδασκαλίας, ταῦτα φυλάττειν οὐκ εἴημεν ἱκανοί. Τί δὲ φρονεῖν ὀρθὸν ἐκεῖνοι δυνήσονται, οἳ μετὰ τὴν κυριοκτονίαν τε καὶ πατροκτονίαν ἐκείνην ἐκστάντες τῶν φρενῶν, ἄγονται ὀυ λογισμῷ τινι ἀλλ' ὁρμῇ ἀκατασχέτῳ, ὅποι δ' ἂν αὐτοὺς ἡ ἔμφυτος αὐτῶν ἀγάγῃ μανία.*

Ἐκεῖθεν οὖν τοίνυν κἂν τούτῳ τῷ μέρει τὴν ἀλήθειαν οὐχ ὁρῶσιν, ὡς δὴ κατὰ τὸ πλεῖστον αὐτοὺς πλανωμένους τῆς προσηκούσης ἐπανορθώσεως, τῷ αὐτῷ ἔτει δεύτερον τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν. Τίνος χάριν τούτοις ἑπόμεθα, οὓς δεινὴν πλάνην νοσεῖν ὡμολόγηται; δεύτερον γὰρ τῷ ἐνὶ ἐνιαυτῷ οὐκ ἄν ποτε ποιεῖν ἀνεξόμεθα. Ἀλλ' εἰ καὶ ταῦτα μὴ προὔκειτο, ἀλλὰ δὴ τὴν ὑμετέραν ἀγχίνοιαν ἐχρῆν καὶ διὰ σπουδῆς καὶ δι' εὐχῆς ἔχειν πάντοτε, ἐν μηδεμιᾷ τὸ καθαρὸν τῆς ὑμετέρας ψυχῆς κοινωνεῖν δοκεῖν ἀνθρώπων ἔθεσι παγκάκων. Πρὸς τούτοις κἀκεῖνο πάρεστι συνορᾷν, ὡς ἐν τηλικούτῳ πράγματι, καὶ τοιαύτῃ θρησκείας ἑορτῇ διαφωνίαν ἄρχειν, ἐστὶν ἀθέμιτον. Μίαν γὰρ ἑορτὴν τὴν τῆς ἡμετέρας ἐλευθερίας ἡμέραν, τουτέστι τὴν τοῦ ἁγιωτάτου πάθους, ὁ ἡμέτερος παρέδωκε σωτὴρ, καὶ μίαν εἶναι τὴν καθολικὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν βεβούληται, ἧς εἰ καὶ τα-μάλιστα εἰς πολλοὺς καὶ διαφόρους τόπους τὰ μέρη διήρηται, ἀλλ' ὅμως ἑνὶ πνεύματι, τουτέστι τῷ θείῳ βουλήματι, θάλπεται· λογισάσθω δ' ἡ τῆς ὑμετέρας ὁσιότητος ἀγχίνοια, ὅπως ἐστὶ δεινόν τε καὶ ἀπρεπὲς, κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας ἑτέρους μὲν ταῖς νηστείαις σχολάζειν, ἑτέρους δὲ συμπόσια συντελεῖν, καὶ μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας, ἄλλους μὲν ἐν ἑορταῖς καὶ ἀνέσεσιν ἐξετάζεσθαι, ἄλλους δὲ ταῖς ὡρισμέναις ἐκδεδόσθαι νηστείαις. Διὰ τοῦτο γοῦν τῆς προσηκούσης ἐπανορθώσεως τυχεῖν, καὶ πρὸς μίαν διατύπωσιν ἄγεσθαι τοῦτο ἡ θεία πρόνοια βούλεται, ὡς ἔγωγ' ἅπαντας ἡγοῦμαι συνορᾷν.

(c. 19.) Ὅθεν ἐπειδὴ τοῦθ' οὕτως ἐπανορθοῦσθαι προσῆκεν, ὡς μηδὲν μετὰ τοῦ τῶν πατροκτόνων τε καὶ κυριοκτόνων ἐκείνων ἔθους εἶναι κοινὸν, ἔστι δὲ τάξις ἐυπρεπὴς, ἣν πᾶσαι αἱ τῶν δυτικῶν τε καὶ μεσημβρινῶν καὶ ἀρκτῴων τῆς οἰκουμένης μερῶν παραφυλάττουσιν ἐκκλησίαι, καί τινες τῶν κατὰ τὴν ἑῴαν τόπων, τούτου ἕνεκεν ἐπὶ τοῦ παρόντος καλῶς ἔχειν ἅπαντες ἡγήσαντο· καὶ αὐτὸς δὲ τῇ ὑμετέρᾳ ἀγχινοίᾳ ἀρέσειν ὑπεσχόμην, ἵν' ὅπερ δ' ἂν κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν τε καὶ Ἀφρικὴν, Ἰταλίαν τε ἅπασαν, Αἴγυπτον, Σπανίαν, Γαλλίας, Βρεττανίας, Λιβύας, ὅλην Ἑλλάδα,

Ἀσιανὴν τε διοίκησιν καὶ Ποντικὴν καὶ Κιλικίαν μιᾷ καὶ συμφώνῳ φυλάττεται γνώμῃ ἀσμένως τοῦτο καὶ ἡ ὑμετέρα προσδέξηται σύνεσις, λογιζομένη ὡς οὐ μόνον πλείων ἐστὶν ὁ τῶν κατὰ τοὺς προειρημένους τόπους ἐκκλησιῶν ἀριθμὸς, ἀλλὰ καὶ ὡς τοῦτο μάλιστα κοινῇ πάντας ὁσιώτατόν ἐστι βούλεσθαι, ὅπερ καὶ ὁ ἀκριβὴς λόγος ἀπαιτεῖν δοκεῖ, καὶ οὐδεμίαν μετὰ τῆς Ἰουδαίων ἐπιορκίας ἔχειν κοινωνίαν. Ἵνα δὲ τὸ κεφαλαιωδέστερον συντόμως εἴπω, κοινῇ πάντων ἤρεσε κρίσει, τὴν ἁγιωτάτην τοῦ πάσχα ἑορτὴν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ συντελεῖσθαι. Οὐδὲ γὰρ πρέπει ἐν τοσαύτῃ ἁγιότητι εἶναί τινα διαφορὰν, καὶ κάλλιον, ἔπεσθαι τῇ γνώμῃ ταύτῃ, ἐν ᾗ οὐδεμία ἐστὶ ἀλλοτρίας πλάνης καὶ ἁμαρτήματος ἐπιμιξία.

(c. 20.) Τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων, ἀσμένως δέχεσθε τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν καὶ θείαν ὡς ἀληθῶς ἐντολήν· πᾶν γὰρ, ἔι τι δ' ἂν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττεται, τοῦτο πρὸς τὴν θείαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν. Διὸ πᾶσι τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν ἀδελφοῖς ἐμφανίσαντες τὰ πεπραγμένα, ἤδη καὶ τὸν προειρημένον λόγον καὶ τὴν παρατήρησιν τῆς ἁγιωτάτης ἡμέρας ὑποδέχεσθαί τε καὶ διατάττειν ὀφείλετε, ἵν' ἐπειδὰν πρὸς τὴν πάλαι μοι ποθουμένην τῆς ὑμετέρας διαθέσεως ὄψιν ἀφίκωμαι, ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τὴν ἁγίαν μεθ' ὑμῶν ἑορτὴν ἐπιτελέσαι δυνηθῶ, καὶ πάντων ἕνεκεν μεθ' ὑμῶν εὐδοκήσω, συνορῶν τὴν διαβολικὴν ὠμότητα ὑπὸ τῆς θείας δυνάμεως διὰ τῶν ἡμετέρων πράξεων ἀνῃρημένην, ἀκμαζούσης πανταχοῦ τῆς ἡμετέρας πίστεως καὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας. Ὁ Θεὸς ὑμᾶς διαφυλάξοι, ἀδελφοὶ ἀγαπητοί."

Es handelt ſich hier in dem ganzen Schreiben zunächſt bloß um den Termin der chriſtlichen Paſſafeier, und zwar um einen gemeinſchaftlichen Tag derſelben für alle Katholiker. Es iſt ferner hier nur von der eigentlichen ἑορτὴ der Paſſafeier, letztere in ihrer Collectivbedeutung genommen, von dem Freudenfeſt der chriſtlichen Paſſazeit, dem Gipfelpunkt der Feier, die Rede, und dieſes ſollte nach den Beſchlüſſen von Nicäa in der ganzen Kirche auf denſelben Tag gehalten werden: κοινῇ πάντων ἤρεσε κρίσει, τὴν ἁγιωτάτην τοῦ πάσχα ἑορτὴν

μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ συντελεῖσθαι. Hiebei treten aber nun jene beiderlei Differenzen zwiſchen den Orientalen und Occidentalen hervor; einmal die: daß den Einen dieſer Tag der Todestag, den Andern der Auferſtehungstag des Herrn iſt, daß hienach für beide Theile das Freudenfeſt nicht auf denſelben Wochentag fiel; ſodann die: daß beiden Theilen jene ἑορτὴ nicht immer auf dieſelbe Woche, ſogar oft nicht einmal in denſelben Monat fiel. Wenn Conſtantin gleich anfangs, wo er von der ἁγιωτάτη ἡμέρα τοῦ πάσχα und von dem nicäniſchen Beſchluß ſpricht, das Feſt auf denſelben Tag in der ganzen Kirche zu halten, hinzufügt: „Denn was kann ſchöner und wundervoller ſein, als wenn dieſes Freudenfeſt (ἑορτὴ) παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας bei Allen in derſelben Ordnung und nach einem evidenten Syſtem unfehlerhaft gehalten wird?" ſo hat er die ἑορτὴ mehr vom occidentalen Geſichtspunkt aus als Auferſtehungspaſſa aufgefaßt. Der eigentliche Freudentag der chriſtlichen Feier iſt ihm hier der Oſtertag. Wenn er aber ſpäter im Verlauf des Schreibens ſagt: „Daß bei einem ſo wichtigen Feſt unſers Cult ein Gegenſatz herrſche, iſt unrecht, μίαν γὰρ ἑορτὴν, τὴν τῆς ἡμετέρας ἐλευθερίας ἡμέραν, τουτέστι τὴν τοῦ ἁγιωτάτου πάθους, ὁ ἡμέτερος παρέδωκε σωτὴρ, ſo hat er dabei mehr die andere, bei den Orientalen beſonders hervortretende, und zwar theilweiſe als ἑορτὴ im frohen Sinn hervortretende Seite der chriſtlichen Feier — das Leiden Chriſti im Auge. Auf die hiedurch herbeigeführte Differenz in der Wochenſtellung der Paſſa-ἑορτὴ bezieht ſich die Bemerkung: es ſei unſchicklich, daß κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας (τοῦ πάσχα) ἑτέρους μὲν ταῖς νηστείαις σχολάζειν, ἑτέρους δὲ συμπόσια συντελεῖν, daß Paſſatage von derſelben Bedeutung für die Chriſtenheit, wie der Tag der Kreuzigung und der Grabesruhe, von den Einen mit Faſten, von den Andern mit dem Freudenmahl und Aufhebung des Faſtens begangen werden (was ſonach auch in dem Fall, wenn dieſe Tage von beiden Theilen in derſelben Woche und am gleichen Wochentag, wofern es gerade ſo ſich traf, begangen wurden, dennoch die gleiche Differenz in der Form der Feier zwiſchen ihnen zur Folge hatte); die weitere, unmittelbar folgende Bemerkung aber: es ſei gleich unſchicklich, daß μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας die Einen feiern, die Andern faſten, kann ſich nur auf die Jahresſtellung der Paſſa-ἑορτὴ beziehen. Nach den Tagen des Paſſa nämlich — alſo nach dem Todes- und Auferſtehungstag — hatte für beide Theile das Faſten ein Ende; ſomit kann dieſe zweite Differenz in dem Fall, wenn beiden die

Feier auf die gleiche Woche fiel, nicht stattgefunden haben; sie trat dagegen in dem Fall ein, wenn die ιδ', der Termin der asiatischen Feier, in der Woche vor der römischen einfiel, und noch mehr, wenn vermöge einer verschiedenen Berechnung der ιδ' die Orientalen ihre Feier mehrere Wochen vor der abendländischen begingen; denn alsdann befanden sich die Occidentalen noch in dem Fasten, in der Zeit ante dies paschales, während die Orientalen die Passatage schon hinter sich hatten und in die μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας beginnenden, bis zur Pentekoste andauernden Freudenwochen eingetreten waren. In diesem Fall aber bezieht sich diese zweite Differenz vorzüglich auf die Jahresstellung der christlichen ἑορτή. Auch nach Constantin's Schreiben feierten daher die Quartodecimaner vom Anfang des vierten Jahrhunderts mit ihrem Fest nicht etwas Jüdisches, sei's auch durch den Vorgang Christi Geheiligtes, nicht etwa das Andenken an das von dem Herrn mit seinem Abschieds- und Abendmahl verbundene Passaessen, sondern einfach den Tod Jesu, aber als eine Thatsache von froher Erlösungsbedeutung — sie feierten sie auf eine specifisch-christliche Weise; nur gingen sie dabei von einer mehr dogmatischen Betrachtung des Todes Jesu aus, bestimmten aus dem bekannten Grunde den Termin ihrer Todesfeier nach der typischen ιδ' und folgten in der Berechnung der ιδ' dem jüdischen Kalender, ohne sich an den Canon des Occidents, das „μετὰ ἰσημερίαν ἐαρινὴν" zu kehren. Vom Gesichtspunkt des äußern Cult aufgefaßt, lehnte sich daher ihre Terminsbestimmung des christlichen Passa — sowohl was die Wochen- als was die Jahresstellung betrifft — an die Zeitbestimmungen des jüdischen Kalenders an; und dies ist auch der bekannte Gesichtspunkt, unter welchem im dritten Jahrhundert die Eigenthümlichkeit des asiatischen Ritus im Abendland aufgefaßt, und was bei der nun herrschenden Antipathie gegen das ungläubige Israel neben dem Drang nach Einheit als ein Haupthebel gebraucht wurde, um den Orient zur Annahme der römischen Observanz zu bewegen.

Dies sind die beiden Hauptmotive, welche Constantin hervorhebt. „Eine katholische Feier des Passa ist unumgängliches Bedürfniß, das kann aber nur die Feier der entschiedenen Mehrheit sein, welcher nun auch der größte Theil der Orientalen beigetreten ist; es kann nur diejenige Feier sein, welche mit dem Kalender des unglaubigen Judenvolks, dieser πάγκακοι, der Mörder Jesu, die zweimal in Einem Jahr Passa halten und der Wahrheit ganz los sind, nichts gemein hat; nur diejenige Ob-

servanz, die auf dem ἀκριβὴς λόγος, dem einem jeden Jahr sein besonderes Passa sichernden Aequinoctialsystem beruht (c. 19), die vom ersten Tag der Passion, ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας ἄχρι τοῦ παρόντος beobachtet worden, also die älteste urapostolische, der von Christus selbst ausgehende δρόμος πρέπων ist" (c. 18).

Eines konnte bei den Quartodecimanern des dritten und vierten Jahrhunderts noch nicht erörtert werden: die Zeit ihrer Auferstehungsfeier. Nirgends ist davon die Rede, daß sie das Gedächtniß der Auferstehung vom Sonntag auf den Werktag verlegt hätten. Sicherlich hätte aber Epiphanius eine Losreißung des Ostertags von der κυριακὴ nicht mit Stillschweigen übergangen. Man kann daher nichts Anderes voraussetzen als: Ostern war auch diesen Quartodecimanern stets ein Sonntag, wie den Asiaten des zweiten Jahrhunderts und den Occidentalen. Dagegen liegt in jener Angabe des Epiphanius (Haeres. 50, 1): das Todesfest sei bei allen Quartodecimanern ein Festtag gewesen (nicht eine Festwoche), den sie zubrachten νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες, eine Andeutung davon, daß auch sie, wie ihre Vorgänger im zweiten Jahrhundert, die Ostercommunion (τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον) auf den Todestag verlegten, an dessen Abend sie die Passafasten abbrachen. Dazu kommt die Folge, welche bei den Quartodecimanern des dritten und vierten Jahrhunderts eine frühere Feier des ιδ΄ nothwendig auch für den Termin des Osterfestes mit sich brachte. Der Ostertag war nach dem Ritus des Orients wie des Occidents unveränderlich an die ιδ΄ geheftet, immer bei beiden Theilen die erste κυριακὴ nach der ιδ΄. Konnte man sich's auch gefallen lassen, daß, wenn die ιδ΄ auf einen Montag fiel, zwischen dem Todes- und Auferstehungsfest ein Intervall von fünf Tagen sich einschob, so ist es dagegen undenkbar, daß die Orientalen auch ein Intervall von einem ganzen Monat zwischen beiden hätten dulden können. Begingen sie daher im Anschluß an den jüdischen Kalender den Tod Jesu schon im Anfang des März, so konnten sie Ostern nicht erst nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche — also einen Monat später — halten, sondern gemäß dem allgemeinen Canon der ganzen Kirche, daß dasselbe der nächste Sonntag nach dem Todestag sein müsse, mußte in diesem Fall nothwendig auch das Osterfest des Orients dem des Occidents gegenüber sich einen Monat vorschieben. Darauf deutet Constantin a. a. O. (c. 18), wenn er in seinem Passaschreiben darauf dringt: die ἑορτὴ παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας müsse μιᾷ τάξει bei allen φυλάτ-

τεσθαι, auch das Osterfest müsse in der ganzen Kirche nach einer gemeinschaftlichen Ordnung an demselben Tag (Wochen- nicht nur, sondern auch Monatstag) gehalten werden. Wenn die ιδ' so genau, nach der Norm der Urwoche, an Ostern und Ostern an der ιδ' hing, dann ist es um so leichter begreiflich, daß die beide Feste betreffenden Fragen unter dem gemeinschaftlichen Namen der Passafrage, des Passastreites begriffen wurden.

Schluß.

Fassen wir das Bisherige zusammen, und vergleichen die Passafeier des Orients und Occidents, wie sie sich im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts gestaltet hat, mit der Gestalt dieser Controverse im zweiten Jahrhundert, so ist, aller Modificationen ungeachtet, welche der Fortschritt der Zeit allmälig herbeigeführt hat, dennoch der Stand der Parteien, der Sinn und Grundtypus ihrer Observanzen in der Hauptsache in beiden Zeiträumen constant derselbe. Die judaisirenden Quartodecimaner, die Laodiceer, ein Blastus und seine Partei verschwinden, von den Katholikern des Orients und Occidents bekämpft, schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts; zurück bleiben auf dem Kampfplatz nur die Katholiker des Morgen- und Abendlandes, mit ihrer zweifachen Praxis, gestützt beide auf eine verschiedene apostolische Tradition; eine katholische Minorität und Majorität, jede mit einem eigenthümlich ausgeprägten Ritus; die Grundlage beider Observanzen ist auch jetzt noch eine gemeinschaftliche, specifisch-christliche, ganz wie im zweiten Jahrhundert. Die Differenz beider liegt in beiden Perioden zunächst in einer verschiedenen Terminbestimmung der Feier; in der ersten hauptsächlich in Absicht auf die Wochenstellung, in der zweiten vorzüglich in Absicht auf die Jahresstellung des Festes. In beiden Beziehungen lehnen sich die Asiaten an den jüdischen Kalender an, sie feiern den Tod Jesu an der ιδ', dem jüdischen Passaopfertag selbst, gleichviel, auf welchen Wochentag er falle, und folgen theilweise der ιδ' des neujüdischen Kalenders, gleichviel, in welchen Monat sie fällt, ob vor die ἰσημερία ἐαρινὴ oder auch in die Zeit nach derselben. Darüber werden sie im dritten und vierten Jahrhundert des Anschlusses an das ungläubige Judenvolk beschuldigt, verwahren sich aber gegen diese Anschuldigung sowohl in Absicht auf den Gegenstand und die Bedeutung ihrer Feier, als in Absicht auf das Princip ihrer Terminbestim-

mung. Nicht um den jüdischen Passakalender, sagen sie, sei es ihnen zu thun, sondern lediglich um den Todestag Jesu und den richtigen urapostolischen Termin seiner Feier. Das, nicht der Judenkalender, sei ihr Princip. Ja einige trennen sich zum Zeichen ihrer specifisch-christlichen Tendenz sogar von der ιδ' und halten nur den römischen Monatstag fest, auf welchen in der Urwoche die Kreuzigung gefallen war. Nirgends ist ein Grund zu der Annahme, daß der νόμος mit seinen Passabestimmungen den Asiaten mehr gewesen, als eine typische Analogie, was er den Occidentalen auch war; daß die Meinung: sein Ritus habe neben der Erfüllung selbst noch eine fortwährende Geltung,[1] und nicht bloß das göttlich geordnete Zusammentreffen des wahren Passaopfers am Kreuz mit dem vorbildlichen Passaopfer auf denselben Tag in der Urwoche das Motiv gewesen sei, das sie auf den jüdischen Ritustag mehr als auf den Wochentag Gewicht legen ließ. Der Tod Jesu ist den asiatischen Katholikern des dritten und vierten Jahrhunderts, wie denen des zweiten, ein Grundstein der Erlösung; mit seinem Eintritt ist das große Werk vollbracht; jetzt, noch an der ιδ', muß daher die Trauerzeit abgebrochen werden; sie stehen damit, mehr oder weniger bewußt, aber wie ihre Vorgänger, auf dem Boden Paulinischer und Johanneischer Anschauungen.

Dagegen steht ihr Ritus dem in sich geschlossenen, regelmäßig weiter gebildeten der Occidentalen als eine in sich gespaltene, unsichere, unbequeme, in der Entwicklung zurückgebliebene Observanz, als eine eintägige Feier einer entwickelten Feierwoche des Todes Jesu gegenüber. Der abendländische Ritus behauptet seinen persönlichen, streng traditionellen Charakter auch in seiner Fortbildung in dieser neuen Periode. Es ist ein vollkommenes Nachbild der Urwoche, was hier nach und nach aufgestellt wird. Die Urwoche war von Montag bis Samstag eine Passions- und Trauerwoche; auch die Feierwoche soll es sein. Der Mittwoch und Freitag der Urwoche waren dort die kritischen Wendepunkte der Leidensgeschichte; sie sollten auch in der Feierwoche als solche wiederzufinden sein. Die Urwoche war mit der jüdischen Passazeit zusammengefallen; auch die Feierwoche sollte an die ιδ' angeknüpft und diese nach demselben Kalender berechnet werden, nach welchem sie in der Urwoche be-

[1] Von dieser Ansicht gehen auch die kirchlichen Archäologen aus. Weniger bestimmt Augusti Denkw. II. S. 30 f., entschieden Rheinwald kirchliche Archäologie S. 169 ff. und Guericke chr. k. Archäologie S. 163 f.

rechnet worden war. Die Empfindungen der Urwoche waren zwiſchen Samſtag und Sonntag ſcharf abgegrenzt; Trauer und Jubel, Furcht und Hoffnung ſtießen in jener Mitternachtsſtunde aneinander; die Samſtagsnacht ſollte auch in der Feierwoche die Grenzlinie dieſer Empfindungen ſein, bis dahin Trauer, von dort Freude; ja die Trauerwoche ſollte mit einem beſonders feierlichen Schluß, mit einer Vigilie beendigt und in der Nacht noch, wie dort von den Jüngern, der Feſtjubel begonnen werden; nur eine ſolche Nachtwache ſchien einen würdigen Uebergang der Trauer in die Freude und ein würdiges Begehen jener bedeutungsvollen Oſternacht bilden zu können. In der That ein ganz conſequenter Fortbau auf jenem urapoſtoliſchen, ſtreng traditionellen, an alle Einzelnheiten der Normalwoche ſich anſchließenden Typus; daneben fortwährende Berufung auf das Alter und die Herkunft dieſer Obſervanz von einem Petrus und Paulus, den römiſchen Apoſteln, wie früher von einem Petrus und Jakobus, den Apoſteln von Rom und Jeruſalem. So können wir denn auch in dieſer Fortbildung der Paſſafeier im dritten und vierten Jahrhundert, in dem ganzen Stand der Controverſe, der Parteien in dieſer Zeit, in der gemeinſchaftlichen Grundlage wie in dem Weſen ihrer Differenz in der That nichts erkennen, als eine neue vollkommene Gewähr dafür, daß auch die Bedeutung der Paſſacontroverſe im zweiten, der Paſſadifferenz im erſten Jahrhundert im Vorſtehenden richtig aufgefaßt worden iſt.

Vierter Abschnitt.

Schluß und Ergebniß für die Evangelienkritik.

Mit den genannten drei Theilen der Entwicklungsgeschichte der Passafeier in den drei ersten Jahrhunderten liegt diese nun in ihrem ganzen Verlaufe vor uns, und es dürfte sich am Schluß dieser Erörterungen bewährt haben, was im Eingang derselben, der Orientirung wegen, als Behauptung kurz angedeutet worden ist. Beim Ueberblick über die ganze Entwicklungsreihe stellen sich alsbald zwei Hauptperioden dar, in welche der ganze Zeitraum vom Tode des Herrn bis zur Synode von Nicäa zerfällt: eine Periode freier Bildung und Uebung des christlichen Passacultus, von der Zeit der Apostel bis auf 170, und eine Periode katholischer und canonischer Fixirung dieses Cult von 170—325, bis zur Vereinigung unter Constantin. In jener ersten Periode gehen unter der Herrschaft des in sich einigen apostolischen Geistes, der die Individualität, seines innern Bandes und Einheitsgrundes sich bewußt, gewähren läßt, ja sie in sich selbst trägt, aus den Entwicklungsformen des christlichen Bewußtseins unter den Aposteln selbst und aus den eigenthümlichen beiden Hauptrichtungen der ersten Zeit neben der Varietät sonstiger äußerer Gebräuche zwei Hauptobservanzen im Passaritus hervor: eine mehr streng traditionelle und eine mehr ideelle freie, eine mehr persönliche, subjective und eine mehr universelle, objective, eine Jakobi-Petrinische und eine Paulinisch-Johanneische. Beide haben das vollkommene Recht, sich ihrer apostolischen Abkunft zu rühmen; beide entsprechen der Individualität der Apostel, auf welche sie zurückgehen, und der Entwicklungsstufe des Bewußtseins, der sie angehören wollen. Die Petrinische ist wohl die ältere, die Johanneisch-Pauliniſche die später entstandene; jene gehört mehr den ersten Judenchristen, diese mehr den älteren Heidenchristen, jene Rom und Jerusalem, diese Ephesus und Hierapolis an. Beide stehen von Anfang an auf einer specifisch-christlichen Grundlage; aber die eine bildet sich, im stetigen Zusammenhang mit dem noch ältern Institut des christlichen Wochencyclus, ganz

aus der Phyſiognomie der Urwoche heraus; ihr Princip iſt treues allſeitiges Nachbilden des Faktums nach allen ſeinen Umſtänden und Theilen; die andere bildet ſich, ohne allſeitigen Zuſammenhang mit der Urwoche und ihrer erſten Nachfeier, zuerſt bei einem Nichtautopten, und ihr Bildungsprincip iſt eine zwar auf den äußern Zuſammenhang beider Teſtamente gebaute, aber dabei dennoch ſpecifiſch-chriſtliche Idee: die Pauliniſche von Chriſtus, dem wahren Paſſalamm. Dieſe Idee und ihre vorherrſchend treibende Macht iſt es, was in der Urwoche die ὁ als den wahren Haltpunkt der Todesfeier erſcheinen läßt. Ein freieres Walten der Idee nöthigt den Tod Jeſu von ſeiner univerſellen Bedeutung aus zu betrachten, und macht dadurch den Gedächtnißtag dieſer Thatſache in ſeinem Schluß zu einer frohen ἑορτή. Unter der Centralität und auf's Weſentliche gerichteten Weitherzigkeit des apoſtoliſchen Geiſtes beſtehen dieſe beiderlei Obſervanzen ruhig neben einander; die Einheit der Liebe und des Glaubens ſind das Wichtigſte; das Aeußere iſt Nebenſache; aus Tagen und Monden ſoll kein Geſetz gemacht werden. Auch ſo lange die nachapoſtoliſchen Männer der erſten Zeit, z. B. ein Polykarp, noch leben, verſtändigt man ſich über ſolche rituelle Differenzen leicht, der Uebereinſtimmung im Glaubensgrunde und in den Hauptſtücken des praktiſchen Chriſtenthums gewiß, wenn man auch bereits in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, als die Varietät und Individualität der Anſichten und Gebräuche bei den Häretikern in extreme Willkür überzugehen und den bindenden Mittelpunkt des ächtevangeliſchen Geiſtes und Glaubens zu verlieren anfing, das Bedürfniß einer Einigung der biſchöflichen Kirchen, ſelbſt in den Hauptpunkten des Ritus, zu fühlen begann.

Erſt mit dem Auftreten und den Extravaganzen der Marcionitiſchen und Valentiniſchen Gnoſis, als eine Auflöſung der Einheit im Geiſt, der Einfalt des Glaubens, der feſten traditionellen und apoſtoliſchen Grundlagen drohte, als die Zahl der Häreſien überhand nahm, da ſchien der Geiſt der Einheit, das pneumatiſche Band der Kirche nicht mehr zu genügen. Die Nothwehr trieb die biſchöflichen Gemeinden zu engerem Anſchluß; man fühlte das Bedürfniß, als eine geſchloſſene, in ſich einige Phalanx der vielköpfigen und excentriſchen Häreſe, im Beſitz eines übereinſtimmenden Glaubens, einer übereinſtimmenden apoſtoliſchen, ſchriftlichen und mündlichen Ueberlieferung, entgegentreten zu können. Von nun an wurde auch unter den Katholikern auf Einförmigkeit, auf katholiſche Einheit des Ganzen ge-

ſehen; es wird nun auf die Entwicklung des Dogma, auf katholiſche Fixirung deſſelben, auf einſtimmige Entwicklung der äußern Zucht, Verfaſſung, Organiſation der Kirche in Cult und Ritus gedrungen. Von jetzt an, um 170, nachdem in Rom der gewaltigſte Sturm der heidniſch gefärbten Häreſe abgeſchlagen war, beginnt denn auch die allmälige katholiſche Fixirung des Paſſacult. Das Erſte, was entſchieden wird, iſt die ſpecifiſch-chriſtliche Form und Bedeutung des kirchlichen Paſſa gegen die Judaiſten in Laodicea und Rom. Beide Kirchen, die kleinaſiatiſche und die römiſche, erheben ſich gegen die judaiſtiſche Feier je nach der Zeitfolge, in welcher die Anmaßungen derſelben in ihrer Mitte auftraten. Um 220 ſtehen dieſe Judaiſten im römiſchen Häretikerkatalog des Hippolytus, deſſen Lehrer Irenäus ſchon gegen Blaſtus geſchrieben hatte. Das Zweite, was im Laufe von 130 Jahren entſchieden wird, iſt die äußere Geſtaltung, insbeſondere der Termin, der äſthetiſche Charakter und die äußere Phyſiognomie der Feier. Jener zweifache Canon, auf dem die Paſſafeier heute noch beruht, iſt das Reſultat dieſer Entwicklungen: der Wochencanon, daß Oſtern nur an einem Sonntag, und zwar am nächſten nach der ιδ', dem Oſtervollmond, gehalten werden dürfe, und, wenn dieſer ſelbſt auf einen Sonntag fällt, an der nächſtfolgenden κυριακή; und der Jahrescanon, daß die normgebende ιδ' ſtets der erſte Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühjahrs ſein müſſe. Die occidentale Kirche iſt es, welche dieſen zweifachen Canon zu Tage fördert; von ihr geht die Ausbildung der Todesfeier Jeſu in eine Feierwoche und zugleich in einen Trauercult aus; von ihr die möglichſt vielſeitige Nachbildung der Urwoche ſammt der eigenthümlichen Bedeutung ihrer Tage. Es iſt das Ergebniß von 130 Jahren, daß ſich die abweichende orientale, mehr ideelle Obſervanz nach und nach ſammt ihrer Ueberlieferung vor dieſer mehr traditionellen Praxis beugen muß. Unter Conſtantin's politiſchem Einfluß und energiſchen Maßregeln ſehen wir nach hundertjährigem Kampf, des Streites müde, den größern Theil der aſiatiſchen Biſchöfe dem Drang nach katholiſcher Einheit nachgeben und der römiſchen Praxis ſich anſchließen, welche, anfangs ohne Anathema ausgeſprochen, ſchon 16 Jahre ſpäter in der Form eines Kirchengeſetzes unter Strafandrohung aufgeſtellt, die Ueberreſte der aſiatiſchen Gemeinden, die an der alten aſiatiſchen Tradition noch feſthalten, als Quartodecimaner und Protopaſchiten zu Häretikern macht (Guericke a. a. O. S. 167). So iſt in dieſer

zweiten Periode das Zwiefache gethan, die Normen der Feier ſind aufgeſtellt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht, der katholiſche Ritus ſteht in der Hauptſache fertig da.

I. Ergebniß für das Johanneiſche Evangelium.

Hiemit könnten wir unſere Unterſuchung abbrechen, böte nicht gerade dieſer Gegenſtand für die wiſſenſchaftlichen Kämpfe der Gegenwart noch eine Seite dar, von der ihm ein beſonderes Intereſſe zukommt und durch welche er in die kritiſchen Zeitfragen eingreift; eine Seite, die nun eben auf dieſem Gipfel der Unterſuchung ſich leicht ausführen läßt und daher noch beſondere Beachtung verdient. Es iſt dies ſein neuerdings vielbeſprochenes Verhältniß zur Evangelienkritik, beſonders zu der Kritik des Johanneiſchen Evangeliums.

1) Kritiſche Argumente.

Man hat eben in dem Paſſaſtreit, namentlich in der aſiatiſchen Obſervanz und deren feſtbeglaubigter Zurückführung auf den Apoſtel Johannes, eine Hauptinſtanz überhaupt gegen den apoſtoliſchen, namentlich aber gegen den Johanneiſchen Urſprung des vierten Evangeliums gefunden, und ſich mit großer Zuverſicht darauf, als auf einen unumſtößlichen Beweis, berufen. So zuerſt Bretſchneider (in den Probabilien S. 109 f.), nach ihm Schwegler (im Montanism S. 191 ff.), und Dr. v. Baur (Zeller's theol. Jahrb. 1844, 4. S. 659 ff., canon. Evang. S. 334 ff.); hierauf neben Anderm geſtützt, hat man das für ſpäter und nichtjohanneiſch erklärte Evangelium der Reihe dogmen- und kirchengeſchichtlicher Entwicklungen des zweiten Jahrhunderts einverleibt und in ihm bei ſeiner angeblichen tendenzmäßigen Polemik gegen die aſiatiſche Feſtpraxis einen Factor und ein Produkt jener antijüdiſchen Richtung geſehen, welche in den Kreiſen des Apolinaris, in der kleinaſiatiſchen Kirche, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgetreten ſei. (Schwegler Mont. S. 214. S. 199—203, m. vergl. nachapoſt. Zeitalter II, S. 352 ff.). Es kann natürlich hier nicht der Ort ſein, auf alle inneren und äußeren Momente, welche die moderne Kritik gegen den frühen und Johanneiſchen Urſprung des vierten Evangeliums geltend zu machen verſucht hat, umfaſſend einzugehen; wir müſſen uns hier der Natur der Sache nach darauf beſchränken, das Verhältniß in's Licht zu ſetzen, in welchem der Paſſaſtreit zu der Evangelienfrage ſteht, und die Reſultate zu ziehen, welche

aus der Geſchichte der chriſtlichen Paſſafeier für ſie zu gewinnen ſind.

Wie iſt es möglich, hatte Bretſchneider (a. a. O. S. 109) gefragt, wenn den Kleinaſiaten das Johanneiſche Evangelium bekannt war, daß ſie dann noch ihre ganz entgegengeſetzte Obſervanz, wie ſie es auf's Entſchiedenſte thun, auf den Apoſtel Johannes zurückführen konnten, [1] wenn doch dieſe auf der Prämiſſe ruhte, Jeſus habe im Todesjahr gleichzeitig mit den Juden das Paſſamahl gehalten, während das Evangelium dieſer Prämiſſe auf das Entſchiedenſte widerſprach? — Die Kleinaſiaten haben alſo, müſſen wir im Sinn Bretſchneider's fortfahren, das vierte Evangelium um Polykarp's Zeit noch nicht gekannt, es kann ſomit kein Produkt des apoſtoliſchen Zeitalters, noch des Johannes ſein, da es in dieſem Fall Polykarp, Johannes Schüler, nothwendig gekannt haben müßte. — Beſtimmter ſpricht dieſe Schwierigkeit Schwegler aus (Montan. S. 195). „Klar iſt, ſagt er, daß die Johanneiſche Relation, indem ſie den Tod Chriſti auf den Paſſatag ſetzt, dem kleinaſiatiſchen Gebrauch widerſpricht, welcher ſeinerſeits auf eben dieſen Tag das letzte Mahl Chriſti als Paſſamahl verlegt und eben mit dieſer vorausgeſetzten Thatſache ſeine Abweichung von den Occidentalen begründet; klar ferner, daß aus dieſem Grunde derjenige Johannes, auf den Polykarp und Polykrates ſich berufen, der Verfaſſer des unter dieſem Namen bekannten Evangeliums nicht ſein kann, um ſo weniger, als die Kleinaſiaten nicht an's Johanneiſche Evangelium ſich halten, das ſie vielmehr nicht kennen, deſſen Widerſpruch ſie nicht ahnen und das ſie darum auch nicht zu Gunſten ihrer eigenen Feſtordnung umzudeuten verſuchen, ſondern an die ſynoptiſche Tradition; wahrſcheinlich iſt endlich, ſo viel wir jetzt ſchon zu ſchließen Urſache haben, daß dieſes Evangelium eben jenen Conjuncturen, in deren Erörterung wir begriffen ſind (den Verhältniſſen der montaniſtiſchen Periode, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnenden Reaction gegen den Judaismus, S. 214) ſeine Motive theilweiſe verdankt."

Hiebei iſt freilich ſogleich Eines zu bemerken. Die Aſiaten ſollen hienach — diejenigen nämlich, welche die τεσσ. hielten und am Paſſaſtreit thätigen Antheil nahmen — das vierte Evangelium

[1] Jam vero, si Joannes Apostolus evangelium nostrum, et quidem Ephesis scripsisset: quo tandem modo Polycarpus et ecclesiae Asiae minoris dicere potuissent; Jesum agnum paschalem cum Judaeis uno eodemque die comedisse, seque hoc ab Joanne Apostolo accepisse? Nonne haec sententia e diametro contradixisset evangelio nostro?

gar nicht kennen, ſeinen Widerſpruch nicht ahnen, ſich ganz einfach an die Synoptiker halten. Man kann in Schwegler's Sinn nicht umhin, dies auch auf Polykrates und natürlich dann noch weit mehr auf den noch ältern Polykarp auszudehnen, wenn man S. 194 lieſt: „Wie konnte Polykrates mit klaren Worten ſagen: οὗτοι πάντες (Philippus, Johannes, Melito) ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ιδ΄ τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, wenn ihm das Evangelium des letzten und erſten Apoſtels bekannt war?“ Auch Apolinaris ſoll das vierte Evangelium nicht gekannt haben; „warum deutete er ſonſt nicht ganz einfach auf das Johanneiſche Evangelium hin? warum ſonſt dieſe gezwungene und nicht einmal genau zutreffende Provocation auf's Geſetz?“ (in ſeinem erſten Fragment). In der That, Schwegler hat ganz recht: Polykrates wußte ſein τηρεῖν der ιδ΄ in Uebereinſtimmung mit der evangeliſchen Urgeſchichte und ihren ſchriftlichen Urkunden. Was folgt aber daraus? Entweder ſeine Paſſa-Obſervanz war eine judaiſirende, und dann kann er nach Schwegler das vierte Evangelium nicht gekannt haben, oder er kannte das letztere, und dann kann ſeine Paſſapraxis keine judaiſirende geweſen ſein. Schwegler ſcheut ſich nicht, zum Erſtern zu greifen, während Zeller ſich genöthigt ſieht, anzuerkennen (Tübinger Jahrb. 1845, 4. S. 581, 640 ff.): ſeit 180 ſei das vierte Evangelium und ſein Johanneiſcher Urſprung in der Kirche allgemein anerkannt. Während Irenäus, Polykrates Zeitgenoſſe, der mit der aſiatiſchen Tradition jedenfalls wohlbekannte Irenäus, daſſelbe bereits als eine der vier nothwendigen Grundſäulen der ſchriftlichen Tradition von Chriſto betrachtet und der Antiochener Theophilus um 180 es bereits unzweideutig unter dem Namen des Apoſtels citirt, ſoll es Polykrates um 190 in der Heimath und Wiege des Evangeliums, in Kleinaſien, noch nicht gekannt haben? Iſt es aber völlig unglaublich, daß Polykrates es nicht kannte, nun ſo muß er eben nach ſeinen Worten ſeiner Uebereinſtimmung mit demſelben gewiß, ſo kann alſo auch die Obſervanz des epheſiniſchen Biſchofs und ſeiner Gleichgeſinnten, gemäß dem auch von Schwegler anerkannten, ganz antijüdiſchen Charakter dieſes Evangeliums (Montanism. S. 205 ff.), keine ebioniſtiſche, ſie muß vielmehr eine antijudaiſtiſche geweſen ſein.

Vorſichtiger hat daher Dr. v. Baur die Schwierigkeit, welche ſich von dem Paſſaſtreit aus wider das Johanneiſche Evangelium erhebt, ſo ausgedrückt: die Occidentalen, zu welchen auch Apolinaris in der vorliegenden Frage gezählt wird, haben ſich gegen den aſiatiſchen Ritus unbegreiflicher Weiſe

nicht auf das Johanneische Evangelium berufen, das doch ganz für sie sprach (a. a. O. 1844, 4. S. 647 u. 648), und dagegen die Orientalen für ihre judaistische Feier die Auctorität des Apostels Johannes geltend gemacht, während ihr Ritus mit dem Inhalt (der Passachronologie) und dem Geist des Johanneischen Evangeliums in direktem Widerspruch stehe (a. a. O. S. 649). Wenn das Erstere die Annahme eines über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufgehenden Alters der fraglichen Evangelienschrift sehr zweifelhaft erscheinen lasse, wird daraus weiter geschlossen, so mache das Letztere bei der hohen Glaubwürdigkeit der mündlichen Tradition der Asiaten über Johannes die Annahme eines Johanneischen Ursprungs derselben geradezu unmöglich. „Wie sollen wir es erklären, sagt v. Baur, daß in einem Streite, in welchem es sich um dieses (das antijüdische) Interesse handelte, von den Verfechtern desselben (den Abendländern) von einem Evangelium kein Gebrauch gemacht wird, das demselben so entschieden entgegenkam, es ganz in seiner Spitze aufgefaßt hatte? Wollte man auch die Ursache hievon in der freilich sehr großen Dürftigkeit der Nachrichten, die wir über die Passastreitigkeit haben, finden, so wird die Sache nur um so räthselhafter durch die eigene Erscheinung, daß während die Gegner der judaisirenden Sitte das für sie sprechende Evangelium völlig unbenutzt lassen, dagegen die Anhänger dieser Sitte denselben Apostel Johannes, der der Verfasser des Evangeliums sein soll, auf eine Weise als den ihrigen betrachten, welche weder mit dem Inhalt, noch dem Geist desselben zusammenstimmt" (S. 648 f.). „Es stellt sich demnach hier ein unauflöslicher Widerspruch heraus, fährt v. Baur S. 650 fort, welcher um so gewichtiger ist, je größere Auctorität der Brief des Polykrates hat, wie mit Recht (von Schwegler) gesagt worden ist, „eines der lichtvollsten Aktenstücke der Geschichte des zweiten Jahrhunderts," der Brief eines Bischofs von Ephesus, wo Johannes selbst gestorben war, dessen Zeugniß in der wohlbeglaubigten Tradition, auf welche er sich beruft, hoch hinaufreicht in die ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts (S. 650). Es ergibt sich demnach (S. 659) das unumstößliche Argument, daß der Apostel Johannes, wenn er, wie von den gültigsten Gewährsmännern bezeugt wird, in der Frage über die Feier des Passa auf der Seite der Kleinasiaten stand, und

die Sitte der Kleinaſiaten nur auf ſeiner Auctorität beruhen konnte, nicht der Verfaſſer des ihm zugeſchriebenen Evangeliums ſein kann; dieſe Annahme würde einen Widerſpruch vorausſetzen, welcher durchaus undenkbar iſt.“ [1] Man ſieht, die neuere Kritik legt auf dieſen Punkt ein entſcheidendes Gewicht, ſieht in ihm ein Datum, „das man mit aller Schärfe feſtzuhalten habe“ (S. 650), und ich ſtimme darin mit ihr ganz überein. Denn es gibt wohl keine andere Erſcheinung im zweiten Jahrhundert, die äußere Zeugniſſe aufzuweiſen hätte, ſo beſtimmt, ſo ſicher beglaubigt, Zeugniſſe, die ſo weit, ſogar bis in das Zeitalter der Apoſtel zurückgehen, die es, wie dieſe, möglich machen, das Daſein der Erſcheinung, auf welche ſie ſich beziehen, ſo beſtimmt, ſo ſtetig bis dahin zu verfolgen und ſie auf ihre Ausgangspunkte mit ſolcher Gewißheit zurückzuführen. Um ſo wichtiger iſt es daher, eben aus ihr die Anhaltspunkte zu gewinnen, welche ſie ungeſucht für die Evangelienkritik, und beſonders für die Johanneiſche, darbietet. Eben der Paſſaſtreit gibt nach unſerer entſchiedenen Ueberzeugung einen der ſtärkſten und wichtigſten Belege für den ächt Johanneiſchen Urſprung des vierten Evangeliums, wenn auch innere Gründe demſelben nicht ſchon, aller neueren Analyſen und ſeiner innern Conſtruction entnommenen kritiſchen Zweifel unerachtet, hinreichende Gewißheit verleihen würden. [2]

2) Sachverhalt.

Man zieht aus der Geſchichte der Paſſaſtreitigkeiten zwei für das Johanneiſche Evangelium gefährliche Conſequenzen. Die eine iſt ein Argument *ex silentio*, die andere eines *ex repugnantia*. Die Anhänger der antijüdiſchen Paſſafeier ſollen nach v. Baur unbegreiflicher Weiſe ein für ihre Behauptung ſo günſtiges Zeugniß, wie das dieſer Evangelienſchrift, unbenützt gelaſſen haben. Hätten ſie das gethan, wenn ſie dieſelbe gekannt hätten? Nach dem Bisherigen braucht dagegen kein Wort mehr geſagt zu werden. Es iſt oben vollſtändig die Nachweiſung darüber gegeben worden, daß alle Schriftſteller, welche ſich über die Paſſadifferenz von 170 haben vernehmen laſſen, ein Clemens

[1] Ebenſo Zeller, die äußeren Zeugniſſe über das Daſein und den Urſprung des vierten Evangeliums. T. theol. Jahrb. 1845, 4. S. 638 f.

[2] Meine Anſicht über das Weſen und den eigenthümlichen Charakter des vierten Evangeliums habe ich in der Abhandlung über die „urchriſtliche Unſterblichkeitslehre“, Studien und Kritiken, 1836, 8. S. 626 ff. in Kürze angedeutet.

von Alexandrien, ein Hippolytus, ein Apolinaris, nicht nur das Evangelium Johannis kennen und als Instanz gebrauchen, sondern daß namentlich Apolinaris schon auch bei seinen judaistischen Gegnern voraussetzt, daß ihnen dasselbe bekannt sein müsse, obwohl sie im Ganzen ἀμαθεῖς seien.

Eben so unrichtig müssen wir nach dem Bisherigen die zweite Prämisse finden, auf welche sich die neuere Kritik gegenüber dem vierten Evangelium stützt. Das letztere stellt den Herrn als das wahrhaftige Passalamm dar, in welchem das typische Opfer des Lamms erfüllt und aufgehoben ist; es läßt ihn an demselben Tag, an welchem das Lamm geschlachtet wurde, an der ιδ', sterben, und macht dabei den Anspruch, ein Werk des Lieblingsjüngers zu sein. — Dagegen soll die kleinasiatische Passafeier, die sich nicht weniger auf den Apostel Johannes stützt, auf der Voraussetzung beruhen, einerseits daß Christus an der ιδ Abends (14—15. Nisan) noch mit seinen Jüngern das Passamahl gehalten und erst an der ιε gelitten habe, andererseits daß nach diesem Vorgang des Herrn auch die christliche Passafeier, wenn man auch kein Lamm mehr dabei aß, an den noch geltenden gesetzlichen Tag des Passa gebunden sei, daß wenigstens der mosaische Termin, also ein Stück des νόμος, des Ceremonialgesetzes, als solches auch für die Christen noch fortwährende Geltung habe. — Demnach soll die Johanneische Observanz, als eine judaistische, mit der Johanneischen Relation, als einer antijüdischen, in direktem unauflösbarem Widerspruch stehen, und da der ächt Johanneische Ursprung jener Observanz unzweifelhaft bezeugt sei, so sei der nicht Johanneische Ursprung jener Relation die eben so unzweifelhafte Consequenz, welche sich daraus ergebe. — Aber wie, wenn die ganze Voraussetzung, wonach dem asiatischen Ritus ein judaistischer Charakter zugeschrieben wird, ein Irrthum ist? Wenn diese Feier, wie es zur Genüge nachgewiesen ist, statt aus einem ängstlichen Hängen am νόμος, vielmehr aus dem bestimmtesten Bewußtsein von der Aufhebung des typischen Opfers durch das wahrhaftige abgeleitet werden muß? wenn sie auf der urgeschichtlichen Prämisse ruht, daß in derselben Zeit, in welcher das typische Opfer geschlachtet wurde, in Christo das πάσχα ἀληθινὸν geopfert worden sei, daß gerade in diesem äußern Zusammentreffen beider der wahre Sinn des Typus und der organische Zusammenhang beider Testamente, wie die wahre erhabene Bedeutung des Opfertodes

Christi sich reflektire und deßhalb jener jüdische Ritustag der rechte Festtermin der christlichen Feier sei, gegeben durch die Oekonomie der christlichen Urgeschichte? Nun, dann kehrt sich Alles um, dann löst sich Alles in vollkommene Uebereinstimmung auf. Ja, man kann von hier aus weiter gehen. Eben diese als ächt Johanneisch beglaubigte Observanz wird nun von selbst auch für den Johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums der stärkste Halt.

Man denke sich, in der kleinasiatischen Kirche existirt ein dieser durchaus eigenthümlicher Passacult. Es ist kein Zweifel, dieser Cult, durch welchen sich Kleinasien von Rom und von der ganzen occidentalen Kirche unterscheidet, schon zu Polykarp's Zeiten unterschied, kommt von den Aposteln Kleinasiens und namentlich von dem Lieblingsjünger her. Eine ganze Reihe mit Namen genannter traditioneller Zeugen der nachapostolischen Zeit steht dafür ein, Polykrates mit seinen sieben bischöflichen Altvordern, Melito, Thraseas, Sagaris, Papirius, lauter Bischöfe, also Träger der Tradition, darunter auch Polykarp, der unmittelbare Schüler des Johannes. Dieser Letztere gibt speciell und zwar in einer Verhandlung über diesen Ritus mit dem andersfeiernden Rom an, daß dieser Ritus von Johannes dem Apostel herstamme, ja daß er selbst, Polykarp, ihn mit Johannes immer, also auch noch zu den Lebzeiten des Johannes oft, so gefeiert habe; auch die übrigen Apostel, sagt er, mit denen er (in Kleinasien) verkehrt, also gewiß namentlich Philippus, der Apostel von Phrygien, haben diese Observanz gehabt. Diese eigenthümliche Passafeier Kleinasiens war also dort schon zu den Lebzeiten des Johannes die herrschende; sie hatte ihn selbst, wenn auch nicht zum Vater, doch gewiß zum Befestiger; seit seiner Zeit hatten alle Gemeinden Kleinasiens sie ohne irgend eine Abänderung gewissenhaft fortbeobachtet; noch um 190 wissen das alle katholischen Gemeinden in der Person der Stammhalter ihrer Ueberlieferung, ihrer Bischöfe, bestimmt zu ermitteln; sie sind ihrer Sache dabei so gewiß, daß sie auch auf die Gefahr eines Zusammenstoßes mit der ganzen übrigen Kirche hin darauf mit Ruhe beharren können; sie sind überzeugt, daß ihre Festsitte mit der Herrngeschichte, wie sie bei ihnen gewußt und accreditirt war, vollkommen übereinstimme (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sagt Polykrates), ja die kleinasiatische Kirche hatte schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (zwischen 157 und 168 n. Chr.) sogar die römische zum Anschluß an die Auctorität des Lieblingsjüngers in diesem Punkt zu be-

wegen geſucht; kurz — die Johanneiſche Authentie dieſer eigenthümlichen Feſtſitte iſt durch die ganze einſtimmige gewiſſenhafte Ueberlieferung der kleinaſiatiſchen Kirche außer Zweifel geſetzt.

Zu dieſem eigenthümlichen Johanneiſchen Paſſacult Kleinaſiens findet ſich nun als Seitenſtück im Schooß derſelben Kirche eine eben ſo eigenthümliche Evangelienſchrift, welche ſich ſchon durch ihren Titel: „die Herrngeſchichte nach Johannes", von dem Lieblingsjünger ableitet. Dieſe Evangelienſchrift iſt gleichfalls uralt. Schon die kleinaſiatiſchen Presbyter des Irenäus, von denen er ſelbſt ſagt, daß ſie mit den Apoſteln noch in Umgang geſtanden haben, V, 5: *οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταὶ*, daß ſie Johannes, den Apoſtel, geſehen haben (II, 22, 5. V, 33), führen einen Ausſpruch Jeſu an, der nur im vierten Evangelium ſteht, welcher der ganz eigenthümlichen Diction dieſer Evangelienſchrift, der eigenthümlichen in ihr niedergelegten kleinaſiatiſchen Apoſteltradition, den nur von dem Lieblingsjünger berichteten Abſchiedsreden angehört. Joh. 14, 2. *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαὶ εἰσίν.* (Iren. adv. Haeres. V, 36.) [1] Selbſt die erſten Bezweifler oder Beſtreiter des Evangeliums vermögen es nicht, traditionelle Gründe wider daſſelbe aufzubringen. Die Authenticität des canoniſchen Lucas läugnet Marcion, er hält ihm ſeinen Lucas als das gemeinſame ächte Urevangelium aller Apoſtel entgegen. Bei Johannes und Matthäus begnügt er ſich mit der allgemeinen Gegenrede, das in denſelben enthaltene Evangelium ſei eben nicht das ächte *κήρυγμα* des Herrn; ſie müſſen alſo entweder in uralter Zeit von den Judaiſten der Pauliniſchen Briefe verfälſcht, oder dieſe Apoſtel ſelbſt (Gal. II.) Judaiſten geweſen ſein. Aber an eine Emendation auch des vierten Evangeliums Hand zu legen wagte er nicht. Die Aloger aber, welche die Authentie des vierten Evangeliums, obwohl äußerlich die ſynoptiſchen Differenzen voranſtellend, dennoch hauptſächlich aus dogmatiſchem

[1] *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν Κύριον*, ſagen die Kirchenälteſten des Irenäus in Bezug auf eine eſchatologiſche Vorſtellung (bekanntlich folgte er gerade in dieſem Punkt ganz beſonders den kleinaſiatiſchen Auctoritäten, Iren. V, 5. Euſeb. III, 39) *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς.* Der Himmel, wird erklärt, ſei für die, welche hundertfältige, das Paradies für die, welche ſechzigfältige, die Gottesſtadt für die, welche dreißigfältige Frucht bringen, als Aufenthaltsort beſtimmt. Das Charakteriſtiſche *μονή* iſt im A. T. *ἅπαξ λεγόμενον* 1. Macc. 7, 38, und kommt im N. T. nur zweimal, nur bei Johannes, nur in den Abſchiedsreden, nur im vierzehnten Kapitel XIV, 2 und 23 vor.

Widerwillen gegen den montanistischen Paraclet, wie die der eben so altbezeugten Apokalypse,[1] aus Antipathie gegen den montanistischen Chiliasmus verwerfen, sind gleichwohl genöthigt, seine uralte Entstehung und Existenz einzugestehen, in der Art, daß auch sie beide Schriften, als gleich alt, nicht anders als im apostolischen Zeitalter, in derselben Region, wie die Katholiker es thun, im lydischen Asien, nur nicht durch den katholischen Johannes, sondern durch einen häretischen Zeitgenossen desselben, den Judaisten Cerinth, entstehen lassen müssen,[2] und das, obwohl sie in Kleinasien, in Thyatira, zu Hause, mit der dortigen Tradition, mit allen ihren etwaigen Schwächen und Lücken wohl bekannt sein konnten. Wenn schon die ältesten Katholiker Kleinasiens auf den urchristlichen Ueberlieferungsstoff dieses kleinasiatischen Evangeliums so bestimmt hindeuten, und die ältesten Bestreiter die uralte Existenz desselben so wenig in Abrede ziehen können, so gewiß sie jede Spur eines jüngern Ursprungs aufgedeckt hätten: so wird man wohl nicht anstehen dürfen, seinen Gebrauch, zumal in den Gemeinden Kleinasiens, schon in den Anfang des zweiten Jahrhunderts zu datiren. Dies versichert ausdrücklich Tertullian. Die canonischen Evangelien des Matthäus und Johannes, sagt er c. Marcion IV, 5, seien, wie der canonische Lucas, in den Hauptgemeinden, welche eine lückenlose Tradition haben, in Rom, das auf Petrus und Paulus, in Kleinasien, das auf Johannes zurückgehe, durch eine **continua series** von Bischöfen von der Apostelzeit an im Gemeindegebrauch gewesen, und zwar **per et secundum illas ecclesias** als apostolische Schriften tradirt (jene Gemeinden seien ihre Ueberlieferer und das Urtheil derselben von Anfang an die Garantie für den apostolischen Ursprung dieser Schriften). Von einer solchen bestimmten Behauptung über die alte Tradition des Evangeliums ohne Weiteres vorauszusetzen, daß sie aus der Luft gegriffen sei, hat man kein Recht.[3]

Auch nach sonstigen alten Anführungen ist die uralte Existenz dieser Evangelienschrift wahrscheinlich. Schon in der ersten nachapostolischen Zeit, wo neben

[1] Daß die Johanneische Authentie der Apokalypse der des Evangeliums nicht entgegen sei, ist Sache besonderer Erörterung, da es überzeugend nur durch eine ausführliche Untersuchung nachgewiesen werden kann. Man vergl. übrigens Ebrard das Ev. Joh. S. 180 ff. Gieseler, Kirchengesch. I, 1. S. 127.

[2] Mit Recht hat Bleek Beiträge S. 211 darauf aufmerksam gemacht.

[3] Ueber die Ueberlieferungstreue der alten Kirche s. Thiersch histor. Standpunkt S. 316 ff.

Aussprüchen des A. Ts. vorzugsweise nur Reden Jesu mit dogmatischer Auctorität und zwar, dem traditionellen Geist dieser Zeit gemäß, frei, ohne Nennung der Quellen, sogar ohne alle Bemerkung auch nur darüber citirt werden, ob sie auf mündlicher oder schriftlicher Tradition oder auf beiden beruhen (für eine Zeit, die der Authenticität jener Aussprüche noch aus frischer Tradition gewiß war und sie im Gemeindebewußtsein trug, etwa wie unser christliches Volk seine Bibelsprüche und Liederverse, brauchte das gar nicht beigesetzt zu werden), schon in dieser ersten nachapostolischen Zeit kommt auch der eigenthümliche urchristliche Ueberlieferungsstoff dieser Evangelienschrift, die eigenthümliche, von der Paulinischen und synoptischen leicht zu unterscheidende Anschauungs- und Ausdrucksweise, deren vollkommenster zusammenhängender Ausdruck die Johanneischen Schriften sind, die besonders in Kleinasien, dem Herd der Johanneischen Wirksamkeit, daheim ist, selbst in den sparsamen Ueberresten der christlichen Literatur jener Zeit und besonders der kleinasiatischen Kirche, deutlich in mancherlei Spuren vor. So in Polykarp's Brief, in den Ignatianischen Briefen,[1] einem Produkt nicht der occidentalen und

[1] Polykarp spricht von einem ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι; er sagt ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστι ad Philipp. c. 7. Ignatius spricht von einem ὕδωρ ζῶν (= πνεῦμα) Joh. 4, 10 f. 7, 38 f., von einem ἄρτος ζωῆς, ἄρτος οὐράνιος, ὅς ἐστι σὰρξ χριστοῦ Joh. VI, 32. 35. 48. 51., von einem πόμα θεοῦ = αἷμα χριστοῦ ὅ ἐστιν αἴνναος ζωή. Joh. VI, 55. 56. Ep. ad Rom. c. 7; so von einer θύρα πατρὸς, welche Christus, Philad. c. 9; so wird Philad. c. 7 der Ausdruck gebraucht: οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει (τὸ πνεῦμα), eine Joh. 8, 14 f., 12, 35. 3, 8. 3, 20. 16, 8. vorkommende eigenthümliche Diction; so ist ad Smyrn. c. 5. von einem ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον von Seiten Derer die Rede, welche μὴ ὁμολογοῦσιν αὐτὸν σαρκοφόρον, was an 1. Joh. 2, 22. 4, 2. stark erinnert; und damit selbst die Anklänge an die mündliche Tradition über den Lieblingsjünger nicht fehlen (man denke an das von Polykarp erzählte Zusammentreffen des Johannes mit Cerinth (Iren. III, 3, 4), wird Smyrn. c. 4 der Grundsatz ausgesprochen, daß man einen Häretiker nicht nur nicht δεῖ παραδέχεσθαι ἀλλ' εἰ δυνατόν ἐστι μηδὲ συναντᾶν. Gewiß Ausdrücke und Anschauungen, welche nicht bloß als zerstreute Atome, man weiß nicht wo herumfliegend und woher gekommen, betrachtet werden können, sondern die in einen Complex von Anschauungen und Ueberlieferungen, in einen durch Diction und Auffassungsweise von dem Paulinischen und synoptischen Typus deutlich und charakteristisch unterschiedenen Complex zusammengehören, dessen Heimath Kleinasien vorzugsweise ist, dessen Existenz am Ende auf die dortige Apostoltradition zurückgeführt und diese wieder, bei ihrer Eigenthümlichkeit nach Stoff und Form, so gut als die eigenthümliche Paulinische Ausdrucks- und Anschauungsweise, aus einer eigenthümlich entwickelten apostolischen Persönlichkeit begriffen werden muß (man vergl. hiezu die treffenden sehr wahren Bemerkungen von Lücke Comment. I. S. 114 ff.). Die Briefe des Ignatius und Polykarp sind für mich nach genauer Untersuchung ächte Dokumente aus dem ersten nachapostolischen Zeitalter, was aber hier zu beweisen nicht der Ort sein kann.

römischen, sondern der asiatischen Kirche. Aussprüche des Herrn aus dem urchristlichen Ueberlieferungsstoff dieser Evangelienschrift müssen auch bei Papias und zwar, verbunden mit einigen Gebrauchsspuren des ersten Johanneischen Briefs und wahrscheinlich auch mit einer Notiz über die Entstehung des vierten Evangeliums, unter seinen λόγια κυριακά, die er aus den Ueberresten der mündlichen Erläuterungen der Apostel authentisch zu deuten versuchte, gewesen sein, selbst nach den wenigen Fragmenten und Nachrichten, die wir über seine fünf Bücher ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν noch haben.[1] Polykarp's, des alten Traditionärs

[1] In den ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν des Papias waren Gebrauchsspuren des ersten Johanneischen Briefs, wie Eusebius bei seinen Auszügen aus diesem Buch ausdrücklich anmerkt (III, 39): κέχρηται δὲ (Papias) μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς. Selbst das Wenige, was von der Vorrede der Papianischen Schrift noch übrig ist, führt auf eine Bekanntschaft des Schriftstellers mit der eigenthümlichen Anschauungsweise des vierten Evangeliums. Papias sagt hier, es sei ihm ein Anliegen gewesen, in seiner Logiensammlung und Erklärung nur solche ἐντολὰς zu geben, τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, und setzt diesem gleich καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας, so daß man in diesem Zusammenhang bei ihm nothwendig die Anschauung voraussetzen muß, „der Herr sei die ἀλήθεια selbst", wie er sich bei Johannes 14, 6 nennt. Daß unter den λόγια des Papias aber auch Aussprüche aus jener eigenthümlichen kleinasiatischen Apostelüberlieferung waren, die im vierten Evangelium vorliegt, geht aus dem ganzen Charakter und Zweck seiner Schrift, wie aus andern Umständen und selbst aus Eusebius hervor. Wenn die alten kleinasiatischen Presbyter Aussprüche Jesu aus jenem mündlichen Cyclus urchristlicher Erinnerungen, wie den über die μοναί, gebrauchten, wie kann Papias, dessen Quelle vorzugsweise jene Presbyter waren und der alle glaubwürdigen Trümmer mündlicher Ueberlieferung so sorgfältig sammelte, diese gerade in Kleinasien besonders geläufigen λόγια des Herrn übergangen haben? Die λόγια, welche Papias aus der ächten mündlichen Ueberlieferung erläuterte und mittelst des noch erkennbaren Verständnisses derselben im Apostelkreise ihr Verständniß kirchlich feststellen wollte, können nur die im Gemeindebewußtsein geläufigen Aussprüche des Herrn, vorzugsweise aber jene Gnomen und Parabeln gewesen sein, die uns noch in den Evangelien vorliegen; denn eben diese blieben die Hauptmasse der im Gemeindebewußtsein geläufigen Reden des Herrn. Sie waren also sein Text, und seine ganze Absicht war nach seinen Ausdrücken nur, den authentischen Sinn dieser Reden Jesu aus dem Verständniß der Apostel und Apostelschüler selbst festzustellen, und darum dieses apostolische Verständniß aus den Mittheilungen alter glaubwürdiger Zeitgenossen der Apostel und Apostelschüler über Reden der Zwölfe zu ermitteln, auch sonst aus den Erzählungen jener Männer, besonders des Aristion und des Presbyters Johannes, geschichtliche Notizen zur historischen, nicht bloß dogmatischen Erläuterung der λόγια und der Evangelienschriften zu sammeln. Daß ihm hiezu die schmale Literatur der ersten nachapostolischen Zeit weniger Ausbeute gewährte als die mündliche Ueberlieferung, ihm, der an einem Hauptsitz der kleinasiatischen Tradition sich befand, ist sehr natürlich. Sein ganzes Unternehmen setzt aber voraus, daß über den Sinn der λόγια in der Kirche schon verschiedene Meinungen entstanden waren, welche eine authentische Erklärung derselben aus den mündlichen Apostelerklärungen als Bedürfniß erscheinen ließen. Gerade die Johanneischen Aussprüche aber sind es nun, bei welchen solche Mißdeutungen besonders vorgekommen und daher authentische Erklärungen besonders nöthig gewesen zu sein scheinen, welche

und Johannesschülers, mündliche Erzählungen über die Reden und Thaten Jesu müssen nach den Ausdrücken eines Ohrenzeugen, der selbst seine erste christliche Schule in Kleinasien gemacht hatte, des Irenäus, auch von dem Kreis urchristlicher Erzählungen, der im vierten Evangelium noch vorliegt, zum wenigsten manches Einzelne mitenthalten haben. [1]

So wie im weitern Verlauf die traditionelle Zeit nach und nach in eine exegetische sich verwandelt, neben dem Herrn selbst auch die Apostel mit ihren Aussprüchen dogmatische Aucto-

---

darum Papias wohl am ehesten erläutert haben muß. Bei Polykarp c. 7 ist von solchen die Rede, welche τὰ λόγια τοῦ Κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας μεθοδεύουσι, und zwar sie dahin deuten: μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι; so ließen sich aber fast nur Johanneische Aussprüche wie Joh. III, 18. XII, 47. und besonders V, 24 f. und zwar in dem Sinn von 2. Tim. 2, 18 τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι deuten. Daß auch die zu dem Ueberlieferungskreise des vierten Evangeliums gehörigen Reden des Herrn von Papias commentirt worden seien, geht endlich auch aus Eusebius hervor. Denn gewiß würde dieser nach seinem Grundsatz, die Sicherheit des canonischen Werths einer Schrift an dem Alter ihres literarischen Gebrauchs unter Katholikern zu messen, das vierte Evangelium nicht so schlechthin als ein über jeden Zweifel erhabenes Homologumenon bezeichnet haben, wenn er nicht unzweideutige Spuren und Angaben seines uralten Gebrauchs und seiner apostolischen Abkunft auch in der ältesten christlichen Literatur gefunden hätte, die er bei Gelegenheit seiner Auszüge aus Papias nur darum nicht hervorhebt, weil ein so nach Abkunft und Alter unzweifelhaftes, in beiderlei Beziehung wohlbekanntes Homologumen einer solchen Bestätigung gar nicht zu bedürfen schien. Hatte er doch überdies, aus gleichem Grunde den Namen des Gewährsmannes weglassend, schon vorher III, 24. die alte Tradition über die Entstehung des vierten Evangeliums angeführt (man vergl. Euseb. VI, 14); diese Angabe ist aber, mit der Papianischen über die Entstehung des Marcus nach ihrer ganzen Art und Tendenz verwandt, so sehr darauf berechnet, wie diese das Verhältniß des Marcus zu Matthäus, so jene das Verhältniß des Johannes zu den Synoptikern vorstellig zu machen, daß es nur wahrscheinlich gefunden werden kann, ihre Quelle sei gleichfalls Papias. Die Anführungsformel φασὶ, Euseb. III, 24 deutet keineswegs darauf hin, daß Euseb. nicht einen bestimmten Gewährsmann gehabt; ähnlich wird von ihm oft und in Fällen citirt, wo er vor oder nachher seinen alten Gewährsmann nennt, z. B. Hegesippus III, 19. 32.

[1] Sonst hätte Irenäus in seinem Brief an Florinus bei Euseb. V, 20 nicht so ohne alle Restriction sagen können: Polykarp habe, wenn er über die Reden und Thaten Jesu sprach, πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς erzählt. Denn unter den γραφαὶ müssen in diesem Contert vorzugsweise neutestamentliche Schriften und zwar Schriften über die Herrngeschichte verstanden werden, also Evangelien, und zwar bei Irenäus die vier canonischen mit wesentlichem Einschluß des Johanneischen. Mit diesen, sagt Irenäus, haben die mündlichen Erzählungen Polykarp's aus dem Leben des Herrn, die er selbst für empfangen von den ἀυτόπται τῆς ζωῆς τοῦ λόγου erklärte, ganz übereingestimmt. Hätte Polykarp in seinen Erzählungen von dem ganzen Geschichtsstoff des vierten Evangeliums nichts berührt, sondern nur in dem synoptischen Cyclus von Apostelträditionen sich bewegt, unmöglich hätte Irenäus, dem das vierte Evangelium so hoch stand, dem der Geschichtsinhalt desselben ein so integrirendes Moment der Herrngeschichte war, so ohne Restriction sagen können: ἀπήγγελλε (ὁ Πολύκαρπος) πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.

ritäten werden; so wie mit dem Fernerrücken des apostolischen Zeitalters es nöthig wird, Nichtchristen gegenüber für die Anführungen aus der christlichen Urgeschichte auf die Existenz authentischer schriftlicher Urkunden aus der apostolischen Zeit hinzuweisen; so wie die Versuche der Häretiker, die Apostolicität ihrer Lehren nicht nur durch Berufung auf apostolische Traditionäre, sondern auch mit Hülfe einzelner schriftlichen Urkunden aus dem Apostelkreise darzuthun, die Kirche zur Nennung der einzelnen Evangelienschriften und ihrer Verfasser veranlaßten, um mit denselben die Apostolicität und göttliche Auctorität des kirchlichen Dogma zu rechtfertigen; sobald häretische Verdächtigungen der unter den Katholikern als apostolisch überlieferten Schriften und die Wahrnehmung der Verschiedenheiten der synoptischen Darstellungen unter einander und gegen Johannes und andere Umstände auf Reflexionen, erklärende Angaben, Sammlung von Notizen über die apostolische Entstehung dieser Schriften führten: alsbald kommen, statt der bloßen Spuren der uralten Existenz des besondern, im vierten Evangelium eigenthümlich ausgeprägten urchristlichen Ueberlieferungsstoffs, förmliche Hinweisungen auf die Existenz einer apostolischen schriftlichen Urkunde zum Vorschein, in welcher jener Stoff, sammt seiner Anschauungs- und Ausdrucksweise, ursprünglich niedergelegt und durch die er von Anfang im Gemeindebewußtsein frisch erhalten worden war. Justin weist auf ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, auf schriftliche Urkunden aus dem Apostelkreise, hin, welche für die Authenticität seiner von ihm in der noch halb traditionellen Zeit frei nach dem Inhalt und aus dem Gemeindebewußtsein wie früher gegebenen Mittheilungen aus der Herrngeschichte bürgen; er thut es Nichtchristen gegenüber, die fragen können: woher denn die Kirche nach Verfluß eines Jahrhunderts seit dem Geschehen dieser Dinge noch sichere Kunde darüber habe, und sogleich kann man nicht umhin, unsere Evangelienschrift auch mit unter denselben zu verstehen. Denn Justin kennt ihre eigenthümliche Anschauungs- und Ausdrucksweise,[1] er beschreibt seine

[1] Dahin gehört das Justin'sche ἀναγεννηθῆναι, wenn gleich nach der im römischen Gemeindebewußtsein geläufigen, etwas modificirten Form des Ausspruchs mehr frei dem Sinn nach angeführt und nach demselben Gemeindeverständniß bloß auf die Taufe bezogen Apol. I, c. 61; dahin das γεγεννημένος οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ c. Tryph. c. 63; dahin das Zeigen der Nägelmale in den Händen, das ζῶν ὕδωρ, der Fleisch gewordene λόγος, der μονογενής (vom Sohn Gottes im ganzen N. T. nur bei Johannes, und bei ihm auch nur vom Sohn Gottes gebraucht), wozu Lücke im Commentar I. S. 45 f. die Stellen gibt (Kirchhofer Quellens. S. 146 f.).

ἀπομνημονεύματα als Schriften, von Aposteln und Apostelschülern verfaßt,[1] ganz die bekannte kirchliche Classification der canonischen Evangelien; in der ganzen Tradition der Kirche kommen aber nur zwei Darstellungen der Herrngeschichte vor, die auf Apostel zurückgeführt werden, Matthäus und Johannes; er sagt von ihnen, sie laufen unter dem Titel εὐαγγέλια,[2] und da er von seinen ἀπομνημονεύματα noch überdies zu verstehen gibt, sie seien in gewohntem liturgischen Gebrauch,[3] so muß das auch vom vierten darunter begriffenen Evangelium gelten. Wie es gleich bei der ersten, noch allgemeinen Nennung schriftlicher apostolischer Herrngeschichten schon deutlich mitbezeichnet wird, so wird, so wie die erste unbestimmte Anführungsweise mit dem eintretenden praktischen Bedürfniß in eine bestimmte übergeht, unser Evangelium auch bestimmter und zuletzt mit Namen citirt, immer aber als das Werk eines Apostels, als kirchlich in dieser Eigenschaft anerkannt, sogar als infallibel.

So tritt es im Occident, in Rom und Alexandrien unter Katholikern und Nichtkatholikern hervor. Wenn Valentin's Aeonen-Namen μονογενὴς, φῶς, ζωὴ, ἀλήθεια, παράκλητος (Epiph. Haeres. 31, 5) auf die eigenthümlichen Ausdrücke des Johanneischen Typus hinweisen,[4] so zeigen die Ueber-

---

[1] ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, sagt Justin c. Tryph. c. 103. Man vergl. Tertull. c. Marc. IV, 3. Evangeliorum quae propria et sub Apostolorum nomine eduntur, vel etiam Apostolicorum.

[2] Apolog. I. c. 66. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.

[3] Apolog. I. c. 67. καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, sagt Justin. Er beschreibt dort die alte kirchliche Sonntagsobservanz. Die Herrngeschichte also mit den messianischen Weissagungen bildete den Hauptgegenstand der öffentlichen Vorlesungen in den Gemeinden am Sonntag. Man vergl. über die ἀπομνημον. Justin's de Wette Einleitung in's N. T. S. 101 ff. Bleek Beiträge S. 220 ff. Bindemann Stud. und Krit. 1842, 2. S. 355 f. Franck, in Dr. Stirm's Studien der württ. Geistl. Bd. 18, Heft 1, S. 61 ff.; von der Gegenseite Credner Beiträge I. Abschn. 2 und 4. Schwegler nachap. Z. I. S. 197 f. 216 ff. Dr. v. Baur Canon. Evang. S. 350 f. Zeller Tübinger Jahrb. 1845, 4. S. 599 ff.

[4] Diese Aeonen-Namen, ob auch an sich aus der alexandrinischen, philonischen, platonischen Philosophie ableitbar, sind doch bei Valentin, dem christlichen Gnostiker, zumal in Rom, gewiß als feinfollende Kriterien der Apostolicität seines Dogma zu betrachten, und daher als Anschluß an die Anschauungen und Ausdrücke der Johanneischen, kleinasiatischen Apostelntradition. Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn man sieht, wie seine Schüler, während er selbst daneben besonders die Paulinische Diction (man sehe seine Fragmente in der Massuet'schen Ausgabe des Irenäus I. S. 352 ff.) beibehält, noch mehr auf demselben Weg fortgehen, sich an Johannes anschließen, ja geradezu das vierte Evangelium als eine Haupturkunde gebrauchen, um sich dadurch mit der apostolischen Zeit zu vermitteln (Iren. Haeres. II, 11). — Auch die Clementinischen

reste seiner ältesten Schüler, daß diese Häreſe sich der Johanneischen Anschauungsweise und schriftlichen Ueberlieferung bemächtigte, um dadurch die Apostolicität ihrer Lehren nachzuweisen. Herakleon schrieb eine fortlaufende, vielfach allegorisirende Erklärung zum Johanneischen Evangelium, [1] er that es, um die Auctorität eines Apostels für sich zu gewinnen, er hielt also das vierte Evangelium für ein apostolisches Werk. Ptolemäus, im Brief an die Flora, citirt eine Stelle aus dem Johanneischen Prolog (Joh. 1, 3: *πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲν*) unter dem unbestimmtern Ausdruck: „*ὁ ἀπόστολος* sage so" (d. h. der Apostel, von dem, wie bekannt, dieser Ausspruch herrühre), und bald darauf führt in Alexandrien der Sammler der letzten alten kirchlichen, auch Johanneischen, Ueberlieferungen, Clemens (Euseb. VI, 14), unser Evangelium, in Gallien, der mit der alten kleinasiatischen und römischen Tradition genau bekannte, noch bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückreichende Irenäus Aussprüche unsers Evange-

---

Homilien mögen hier Erwähnung finden. In ihnen kommen zwar nicht Berufungen auf die canonischen Schriften der Apostel vor, denn sie verlegen ihre Scene in die apostolische Zeit selbst zurück, wo das lebendige Wort der Apostel noch das Ein und Alles ist, und führen die Apostel selbst redend ein. Nur von einer Aufzeichnung des mündlichen *κήρυγμα*, der Dogmatik der Apostel (im Unterschied von den canonischen Geschichtsberichten), reden sie, zum Beweis, daß sie in eine Zeit gehören, wo gegen Häretiker wie Marcion neben der durch ihn unzureichend gewordenen Waffe der Schriftberufung man von Seiten der Kirche wieder auf die mündliche Tradition des apostolischen Dogma zurückgriff (wie Hegesipp, der Zeitgenosse des Verfassers dieser Homilien, es auch that), und auch für diese wieder auf alte schriftliche Aufzeichnungen in der Kirche sich berief, in deren Besitz nur die katholischen Bischöfe, nicht aber die Häretiker sein konnten, oder mittelst der Fiction derselben wenigstens die Glaubwürdigkeit des mündlich fortgepflanzten *δόγμα ἐκκλησιαστικὸν* ausdrücken wollte. Berufungen auf die canonischen Schriften können also in den Clementinen gar nicht vorkommen, weil das schon die Form der Schrift verbot; aber Ausdrücke aus der synoptischen nicht nur, sondern auch Johanneischen Apostelstradition finden sich gleichwohl auch hier, nur, wie es die Form der Schrift und der noch immer traditionelle Standpunkt der Zeit mit sich bringt, mit Freiheit wiedergegeben, wie bei Justin und den Aeltern, aus dem Gemeindebewußtsein, namentlich dem der römischen Kirche. Dahin gehört das schon aus Justin bekannte Johanneische *ἀναγεννηθῆναι*, gleichfalls nach dem römischen Gemeindeverständniß ganz auf die Taufe bezogen; die Johanneische Idee von Christus, als der Thüre, durch die man eingehen müsse, nur in der römischen Wortfassung (*πύλη* großartiger statt des einfachern hirtenmäßigern *θύρα* bei Johannes X, 7), auch in dem römischen Hermas unter dem Ausdruck porta enthalten und mit dem *ὁδὸς* (Joh. 14, 6) combinirt (porta vero filius Dei est; qui solus est accessus ad Patrem Pastor III, 9, 12); endlich aus dem gleichen Abschnitt des vierten Evangeliums X, 3 f. Homil. III, 52 die Worte *τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς*, in welchen die specifische Diction des Johanneischen Ueberlieferungstypus nicht zu verkennen ist.

[1] Die Fragmente derselben sind in der Massuet'schen Ausgabe des Irenäus I. S. 362 ff. zusammengestellt.

liums unter dem Namen des Lieblingsjüngers an. Letzterer betrachtet es als eine der vier längst in der Kirche als allein apostolisch ausgezeichneten Herrngeschichten und gibt Notizen über die Zeit seiner Abfassung (Kirchhofer Quellensammlung, S. 148 f.).

Eben so bestimmt tritt auch im Orient, so wie die unbestimmtere Anführungsweise der traditionellen Zeit der bestimmtern der exegetischen Zeit nach und nach Platz macht, unser Evangelium in seiner Eigenschaft als apostolisches und Johanneisches hervor. Die Spuren vom Dasein seiner eigenthümlichen Tradition und Anschauungsweise dauern auch in diesem Zeitraum fort. In den wenigen Fragmenten, die wir von Melito, dem Bischof von Sardes, noch haben, finden sie sich. Wenn in dem bei **Routh. Rel. Sacr. I**, S. 116 angeführten Fragment gesagt ist: *καὶ ἐβάστασε (ὁ κύριος) τὸ ξύλον ἐπὶ τοῖς ὠμοῖς αὐτοῦ*, so gehört das nicht der synoptischen Ueberlieferung, sondern der des vierten Evangeliums (Joh. 19, 17) an, und das *θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος*, von Christo prädicirt, ist ein Gedanke, der stark an die Ausdrücke des Johanneischen Dogma im Prolog Joh. 1, 1 und in 1. Joh. V, 20 erinnert. Als apostolisch und sogar als infallibel tritt unser Evangelium in dem Laodiceerstreit, bei welchem auch Melito noch mitsprach, hervor, und zwar neben Matthäus, in den Fragmenten des Apolinaris, bei einem Fall, wo eine christliche Partei sich für eine judaistische Meinung auf die geschichtlichen Angaben einer schriftlichen Apostelurkunde, des ersten Evangeliums, berief, und die Katholiker dadurch nöthigte, die noch bestimmtern einer andern, des vierten, dagegen aufzurufen. Es ist nach dem Zusammenhang höchst wahrscheinlich, daß in diesem Streit von den kleinasiatischen Katholikern das vierte Evangelium förmlich mit Namen angegeben oder unter einer andern unzweideutigen Bezeichnung citirt wurde, wenn diese Bezeichnung gleich nicht gerade in den Worten der zwei kurzen, aus dem Zusammenhang gerissenen Bruchstücke steht; aber so viel ist auch nach dem Wortlaut des ersten Fragments klar, daß es dem Apolinaris eines der in der Kirche allbekannten *τὰ εὐαγγέλια* ist, die als unfehlbare, also ächt apostolische Schriften galten; denn das dem Matthäus ebenbürtige andere Evangelium, welches die *ιδ'* deutlich zum Todestag machen soll, kann nur unser viertes canonisches sein, wie dies auch die deutlichen Hinweisungen auf den eigenthümlichen Ueberlieferungsstoff desselben im zweiten Fragment darthun, z. B. der Ausfluß von Wasser und Blut, den nur diese Evangelienschrift (19, 34)

berichtet.[1] Geradezu als ein Werk des Apostels Johannes wird im weitern Verlauf unser Evangelium bei einem Asiaten, dem antiochenischen Bischof Theophilus ad Autolyc. II, 31 (22)

[1] Der verehrte Verfasser der „canonischen Evangelien", die eben während des Drucks der vorliegenden Schrift noch benützt werden konnten, behauptet in diesen Seite 356 zwar auf's Neue, aus dem zweiten Fragment des Apolinaris folge höchstens, und auch das nicht nothwendig, daß er das Johanneische Evangelium gekannt, daß es also zu seiner Zeit schon existirt habe; über den Verfasser aber und die Zeit seiner Entstehung lasse sich daraus nichts weiter schließen. Der Streit über die Fragmente habe daher kein großes Moment, da Apolinaris zwischen den Jahren 170 und 180 schon einer Zeit angehöre, in welcher in jedem Fall die ersten geschichtlichen Spuren vom Dasein des Johanneischen Evangeliums zum Vorschein kommen; und hinsichtlich des ersten Fragments wiederholt v. Baur S. 353 auf's Bestimmteste seine frühere Behauptung, es sei bei Apolinaris nur von einem στασιάζειν der Evangelien mit dem νόμος die Rede, dies sei die einzig richtige Auffassung der Stelle; unter den Evangelien seien, wenn nicht gar bloß die Herrngeschichte überhaupt (= ἐναγγέλιον), jedenfalls nur die Synoptiker zu verstehen. Daß das vierte Evangelium wohl gar als ein Werk des Apostels Johannes darunter von dem Schriftsteller verstanden worden, sei unerweislich. — Da hiemit in der Hauptsache nur die schon bekannten Argumente wiederholt sind, so kann hier einfach auf die frühere Erörterung S. 40 ff. verwiesen werden, der hier nur zwei Bemerkungen angereiht werden mögen. τὰ ἐναγγέλια sind im Sprachgebrauch der Kirche des zweiten Jahrhunderts immer nur Evangelienschriften. Die einzige Stelle, welche man, so viel mir bekannt, für die Baur'sche Bedeutung anzuführen gewußt hat (Dr. Gieseler über die Entstehung der Evangelien S. 15; Schwegler nachap. Z. I. S. 233 Anm.) aus Iren. III, 15, 1, beruht auf einer falschen Lesart (plurima evangelia statt des richtigen plurima evangelii), wie man sich aus Iren. III, 14, 3 und dem ganzen Context der Stelle leicht überzeugen kann. Sodann will sich zu der von Apolinaris angenommenen Chronologie der Passionswoche die Baur'sche Interpretation des στασιάζειν auch aus dem folgenden Grunde nicht schicken. Apolinaris geht ohne Zweifel, wie auch die Gegner zugeben müssen, davon aus, die ιδ' sei der Todestag Jesu. Hält er nun den Laodiceern das Argument entgegen, bei ihrer Ansicht kommen die synoptischen Evangelien in Widerspruch mit dem mosaischen Gesetz, so kann dies nur so verstanden werden: bei der seinigen aber nicht. Er selbst müßte demnach seine Chronologie der Urwoche sowohl mit den Synoptikern als mit dem νόμος im Einklang gewußt haben. Nun führen aber die Synoptiker ihrem äußern Wortlaut nach gerade auf die entgegengesetzte mit dem νόμος gleichfalls vereinbare Annahme: daß der Donnerstag des Abschiedsmahls der 14. Nisan und das letztere somit ein reguläres Passamahl gewesen sei; denn jene lassen den Herrn scheinbar am Schlußabend des Passaopfertags sein letztes Mahl halten, und am Folgetag, also wie die Laodiceer, an der ιδ sterben. In diesem Fall war aber dann der νόμος dem ἐναγγέλιον in so fern auch congruent, als Passamahl nun auf Passamahl, das neutestamentliche auf die gesetzliche Zeit des alttestamentlichen fiel. Welches Recht hätte demnach Apolinaris gehabt, die Uebereinstimmung der Synoptiker und des νόμος bloß für sich in Anspruch zu nehmen, den Laodiceern aber entgegenzuhalten, daß sie die Synoptiker, vor Allem ihren Matthäus, durch ihre Auslegung mit dem νόμος in Widerstreit bringen? Beides konnte er nur dann, wenn ihm bereits feststand, daß die wahre Congruenz der Herrngeschichte und des alttestamentlichen Passaritus nicht das Zusammenfallen von Mahl und Mahl, sondern von Opfer und Opfer, Erstlingen und Erstling sei, wenn ihm dies aus dem wirklichen Erfolg, aus der providentiell so geordneten Reihenfolge der Ereignisse und Tage der Passionswoche schon fest stand. Darauf konnte er aber aus den Synoptikern an sich nicht, sondern nur durch eine anderweitige Quelle kommen, welche un-

durch ein Citat aus dem Prolog I, 1 ff. bezeichnet, das er „dem gotterleuchteten Apostel Johannes" zuschreibt, und der ganz zufällige Anlaß dieser Namenangabe zeigt es, daß man aus den Lücken und Unbestimmtheiten der Citation nur eine Citations-, nicht eine Entstehungsgeschichte der canonischen Schriften abstrahiren darf. Derlei Notizen wurden von den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, je früher um so mehr, als allgemein bekannt vorausgesetzt. Nicht als historischer Berichterstatter wird der Evangelist bei Theophilus mit Namen citirt, sondern als Dogmatiker. Für die historische Treue ihrer Angaben brauchten die Evangelien unter den Katholikern keine Gewähr, daher bei solchen Anlässen — denn man citirte nicht gelehrt, sondern nur zu irgend einem praktischen Zweck — die Verfasser nicht genannt werden, wohl aber für die göttliche Wahrheit eines Dogma, für welches man daher Aussprüche eines gotterleuchteten Mannes, mit Nennung seines Namens, hier den Prolog des Johannes, als einer dogmatischen Auctorität für die Logosidee, geltend machte. Bei Polykrates endlich wird dieselbe Evangelienschrift bereits unter die ἁγία γραφή, somit unter die canonischen Schriften subsumirt. Nach dem Zusammenhang muß dem Polykrates von Victor entgegengehalten worden sein, er solle die heiligen Schriften ansehen, er werde finden, daß sie wider seine (die kleinasiatische) Passafeier (von 190) seien. Darauf antwortet Polykrates: er habe πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν durchgegangen (darauf angesehen, ob irgend ein Theil derselben seinem Cult widerstreite), und könne ruhig sein, Alles sei mit demselben in Uebereinstimmung. Daß er unter der πᾶσα ἁγία γραφὴ lauter canonische Schriften (den Cyclus aller der Schriften, welche damals als heilige, weil als Erzeugnisse des h. Geistes, betrachtet wurden, ohne noch als Ein abgeschlossenes Ganze mit einem den abgeschlossenen Einheitscharakter besagenden Ausdruck hier bezeichnet zu sein, πᾶσα α. γ., nicht

---

mißdeutbar die ιδ' zum Todestag machte, und nach der er sofort die Synoptiker harmonistisch erklärte. Da hier der Streit bereits ein exegetischer ist, so muß es auch eine schriftliche, und, da Ap. im zweiten Fragment deutliche Stücke aus der Johanneischen Herrngeschichte hat, so kann es nur das vierte Evangelium sein, das allein deutlich die Kreuzigung mit dem Passaopfer, im scheinbaren Widerspruch mit den Synoptikern, zusammenfallen läßt. Da ihm dieses Evangelium doch eines der schon anerkannten, auch bei seinen Gegnern unbestrittenen Evangelien (τὰ εὐαγγέλια) von apostolischem Ursprung gewesen sein müßte, und man einen andern dem Matthäus ebenbürtigen Apostel als Verfasser einer Evangelienschrift gerade von diesem Inhalt nicht nennen kann, als Johannes, den Apostel Kleinasiens, so kann man sich, selbst wenn der Einwurf des Ap. in Baur's Sinn genommen wird, diesen doch wieder nur aus dem vierten Ev. erklären, oder besser, man muß unter στ. einen Widerspruch zwischen den Evangelien selbst und Johannes mit Matthäus als dessen Glieder verstehen, worauf auch sonst Alles führt.

ἡ γραφὴ ἁγία) verſteht, wird man unſchwer zugeben; denn nur Schriften dieſer Art könnten in einer ſolchen Controverſe von entſcheidendem Gewicht ſein. Alles kommt nur darauf an, ob unter denſelben im vorliegenden Fall auch die neuteſtamentlichen Schriften, und wenn, ob auch das vierte Evangelium darunter begriffen ſei? Daß neuteſtamentliche Schriften um jene Zeit ſo genannt werden konnten, geht aus Irenäus Haeres. III, Praef. 1. 2. 5 ff. hervor; daß ſolche hier mit verſtanden werden müſſen, neben den altteſtamentlichen, liegt in dem Gegenſtand des Streits und im Contert des Fragments ſelbſt. Es fragte ſich zwiſchen beiden Theilen, ob am Abend der ιδ' ſchon die Feſtcommunion gehalten werden dürfe. Polykrates bejahte es, denn die ιδ' war ihm der Todestag des Herrn und der Tod Jeſu der Grundſtein der Erlöſung, alſo ein feſtlich frohes Ereigniß. In dieſem Sinn hatte er mit ſeinen Vorgängern κατὰ τὸ εὐαγγέλιον (alſo hauptſächlich aus neuteſtamentlichen Gründen) die ιδ' gefeiert. Die neuteſtamentlichen γραφαὶ ſind es alſo hauptſächlich, die bei der Beurtheilung dieſes Streitpunkts vor Allem in Betracht kommen. Mit ihnen wußte er ſich beſonders in Uebereinſtimmung. Unter den neuteſtamentlichen aber kamen in erſter Linie dabei wieder die Urkunden über die Herrngeſchichte, über die Ereigniſſe der Leidenswoche, alſo die Evangelien, in Betracht. Auch mit dieſen muß er ſich in Uebereinſtimmung gewußt haben; wie konnte er dies aber, wenn er nicht von dem vierten Evangelium und ſeinen beſtimmten Angaben aus die andern erklärte? Wie ſehr aber ſeine Obſervanz mit der Chronologie der Leidenswoche und der ganzen Auffaſſung des Todes Jeſu, die im vierten Evangelium vorliegt, harmonire, iſt bereits oben entwickelt. Gerade das vierte, damals ſchon allgemein bekannte Evangelium muß daher vorzugsweiſe unter jenen heiligen Schriften, auf deren Uebereinſtimmung ſich Polykrates beruft, begriffen werden. Nennt er ja doch Johannes den Apoſtel mit einem Epitheton, das ihm gerade in dieſem Evangelium vorzugsweiſe beigelegt wird, das er, wie das jedenfalls ſehr alte Schlußkapitel Joh. 21, 20 zeigt, nicht als Apokalyptiker, ſondern als der Vertrauteſte unter den unmittelbarſten Jüngern Jeſu von jener unvergeßlichen Scene Joh. XIII, 23 f. erhielt, mit dem Epitheton ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών (man vergl. Joh. 21, 20 ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς· ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ, und Irenäus Haer. III, 1 Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών). Dieſes Evangelium iſt ihm daher

eine ἁγία γραφή, eine canonische, also auch inspirirte, apostolische Schrift; ja, nach den Beinamen, die Polykrates dem Lieblingsjünger giebt, zu schließen, selbst eine Johanneische. Denn wie das πέταλον πεφορηκώς auf den Apokalyptiker, so scheint das ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπέσων auf den Urjünger und Evangelisten,[1] also die beiden ersten auf das Verhältniß des Johannes zu dem Herrn und auf seine schriftstellerische Thätigkeit, die beiden letzten μάρτυς und διδάσκαλος auf seine praktische Laufbahn in Thun und Leiden sich zu beziehen.

Mit dieser Evangelienschrift in der Hand treten also namentlich die kleinasiatischen Katholiker, und zwar die angesehensten Bischöfe in den beiden Hauptsitzen der dortigen kirchlichen Ueberlieferung — ein Apolinaris und Polykrates — sowohl asiatischen Parteien als dem ganzen Occident gegenüber; Beide aber als Bischöfe in ihren Gemeinden mit der unveränderten Erhaltung ihrer apostolischen schriftlichen und mündlichen Tradition vor Andern betraut; Beide Männer, welche bis in Polykarp's Zeiten, bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückgehen, wie Polykarp achtzehn Jahre noch über die Mitte des zweiten herüber; Beide Mitglieder einer traditionell so gewissenhaften Kirche (man denke an das μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιροῦμενοι des Polykrates, das er communicativ von seiner ganzen Kirche sagt); der Eine ein wahrer Traditionär aus einer uralten bischöflichen Familie, fest überzeugt, man habe sich in Kleinasien zum Nachlaß der Apostel auch nichts hinzufügen lassen; der Andere eine Vormauer der Kirche, hellenisch gebildet. Beide stehen in den Anschauungen, in den geschichtlichen Voraussetzungen dieses Evangeliums, es ist ihre Waffe und sie wissen sich dabei im Einklang mit ihrer Kirche. Die kleinasiatische Kirche also legt in der Person ihrer ausgezeichnetsten Bischöfe für den apostolischen Ursprung dieser Evangelienschrift Zeugniß ab, sobald sie nur irgend dazu Veranlassung

[1] Wenn Dr. v. Baur in den canon. Evang. S. 376 sagt, der ganze Inhalt und Zweck des Polykrateischen Briefs lasse nur die Annahme zu, daß er den Apostel einzig als Apokalyptiker, nicht aber als Evangelisten gekannt; man könne daher aus diesem Brief das (für die Frage nach der Abfassung des Evangeliums) höchst wichtige Datum erheben, daß der Apostel Johannes schon als Apokalyptiker im Kreise jener kleinasiatischen Gemeinden durch das Prädikat des an der Brust Jesu liegenden Jüngers ausgezeichnet worden sei, so beruht dies, wie aus S. 370 erhellt, auf einer irrigen Auffassung des πέταλον πεφορηκώς und der Polykrateischen Festsitte, worüber schon oben S. 158 das Nöthige gesagt worden ist. Aus dem ganzen Zweck und Zusammenhang des Briefs und der vier von Polykrates dem Apostel gegebenen Epitheta selbst erhellt vielmehr das Gegentheil. (Man vergl. auch Dr. Bleek Beiträge S. 195 f. 206.)

findet, und welchem Apostel sollte sie dieselbe zugeschrieben haben, als dem, welchen diese nach dem Urtheil jener Kirche irrthumslose Schrift als ihren Verfasser deutlich genug zu verstehen gibt, nämlich Johannes dem Lieblingsjünger selbst?

Kann man ihr in diesem Punkt, in Absicht auf den schriftlichen Nachlaß des Apostels, der in ihrer Mitte wirkte, dessen Einfluß ihre ganze Richtung, ihr inneres und äußeres Leben bestimmte, der das Herzblatt ihrer Führer blieb, dessen Ueberlieferung der Ruhm Kleinasiens, dessen Erinnerungen jenen Gemeinden gewiß ein unantastbares Heiligthum waren, über dessen Reinhaltung sie mit gewissenhafter, selbst mit ängstlicher Treue wachte, consequenter Weise den Glauben verweigern, den man ihr in Absicht auf den liturgischen Nachlaß desselben Apostels Angesichts ihrer noch am Ende des zweiten Jahrhunderts so übereinstimmenden und bestimmten Erinnerungen[1] zuzugestehen sich genöthigt sieht?

So haben wir also hier in der kleinasiatischen Kirche zwei Erscheinungen: eine eigenthümliche kleinasiatische Festsitte und eine mit ihr wesensverwandte Evangelienschrift. Beide schreiben sich nach dem Zeugniß dieser Kirche, welchem auch die ganze übrige Kirche nicht widerspricht, von dem Lieblingsjünger, von dem Hauptapostel Kleinasiens in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, von dem historischen Johannes her. Beide, Observanz und Relation, ruhen auf denselben urgeschichtlichen Voraussetzungen, gehen von demselben dogmatischen Standpunkt aus. Die Observanz beruht gerade nach ihrem eigenthümlichen Wesen auf der nothwendigen Voraussetzung, daß der Herr an der ὁδ' gestorben, daß er eben durch den Eintritt seines Todes am Tag und auf die Stunde des alttestamentlichen Passaopfers als das wahre Erfüllungspassa dargestellt worden sei; und gerade dies ist die urgeschichtliche Prämisse, welche in der entsprechenden Relation, im Unterschied, ja selbst im anscheinenden Widerspruch gegen die Ueberlieferung und Darstellung der synoptischen Evangelienschriften, sogar mit bestimmter Hinweisung auf die Idee, daß der Herr in seinem Tode als das wahre Passalamm, als die Erfüllung des alttestamentlichen Passaopfers erschienen sei, unverkennbar ausgesprochen wird. Auch die Re-

[1] Die Anklagen der neuern Kritik gegen die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Ueberlieferung überhaupt zu entkräften, ist hier überflüssig, da auch die Gegner der kleinasiatischen Kirche und ihrer Tradition Recht widerfahren lassen.

lation stellt Christum als Passa dar, sie läßt ihn auf die Stunde des typischen Opfers sterben.

Die Observanz und zwar eben ihre Eigenthümlichkeit beruht auf der objektiven Auffassung des Todes Jesu als des Grundsteins der Erlösung; diese objektive dogmatische Anschauung des Versöhnungstodes reflektirt sich in ihrem Festtermin, in der Zeit, in der sie das Passa endigt, in der Art, wie sie den Todestag Jesu begeht. Auch die Relation stimmt hiemit vollkommen zusammen: auch ihr ist der Tod des Herrn vor Allem nicht Verlust, sondern Gewinn; denn auch sie faßt dabei vor Allem das Ganze und die weitgehenden Folgen dieses Ereignisses in's Auge; die Rücksicht auf die Jünger, auf das Nächstliegende erscheint ihr als untergeordnet; sie berichtet, die einzige von Allen, das Wort des sterbenden Erlösers τετέλεσται; sie weist darauf hin, mit diesem Augenblick sei nun die Erlösung gestiftet, der Leidensgang des Herrn vollendet, sein Opfer dargebracht, seine Verklärung begonnen; auch ihr ist dieses Ereigniß, als die Einlaßkarte auch der Heiden in's Reich Gottes, eine Thatsache frohester Bedeutung. Der Observanz ist von diesem höhern dogmatischen und religionsphilosophischen Standpunkt aus die ιδ' und ihre genaue Einhaltung im Cult wichtiger als die strenge Einhaltung der Wochentage der Kreuzigung und Auferstehung; sie ruht dabei auf einer Auffassung des Verhältnisses zwischen dem A. und N. T., die ebenso den ökonomischen Zusammenhang beider als die wesentliche Erhabenheit der Erfüllung über den Typus und die Abrogation des letztern durch jene anerkennt; auch die Relation spricht, zum Zeichen, wie wichtig ihr die ιδ', der Tag des Passaopfers und dessen Zusammentreffen mit dem Opfer am Kreuz ist, bei der Beschreibung der Passion unwillkürlich in lauter Zeitbestimmungen, die vom Passa, nicht vom Wochencyclus hergenommen sind; erst wo sie zur Auferstehung übergeht, rechnet sie nach dem letztern. Auch sie hebt dieselbe Auffassung des Verhältnisses beider Testamente stark hervor, und diese Anschauungen sind in ihr nicht etwa bloß isolirte Parthien, in welchen sie als mit der Observanz wesensverwandt sich darstellte — sie sind die Fäden, welche durch die ganze aus Einem Stück gegossene Evangelienschrift durchlaufen, sie sind in ihr die überall gegenwärtigen, der ganzen Betrachtung und Darstellung des Einzelnen überall zu Grund liegenden leitenden Gesichtspunkte, die beherrschenden Mächte der ganzen Auffassung, und mit diesem dogmatischen Element des Evangeliums hängt auch das faktische, durch welches sich jenes aus der Urgeschichte des Herrn dokumentirt, eng,

organiſch, unauflösbar zuſammen. Mit Einem Wort, beide Erſcheinungen, jene Obſervanz und dieſe Relation, ſind durch und durch weſensverwandt.

Was bleibt daher übrig, als beide wie nach ihrem Inhalt ſo nach allen Theilen auch nach Alter, Urſprung, Quelle als einen zuſammengehörigen Complex anzuſehen, der, worauf alle Andeutungen, namentlich aber die Zeugniſſe über die Obſervanz hinweiſen, in ſeiner Spitze auf den Apoſtel Kleinaſiens, auf den Lieblingsjünger zurückführt? Beide ergänzen und beleuchten ſich in dieſer Beziehung gegenſeitig; die ſicher bezeugte Johanneiſche Obſervanz beleuchtet die Abkunft der mit ihr ſo eng verwachſenen Relation; die dogmatiſch und hiſtoriſch ausführliche Relation wirft Licht auf das innere Weſen der Obſervanz. Beide, die äußerlich hochbeglaubigte Obſervanz und die von der ganzen Fülle des apoſtoliſchen Geiſtes durchdrungene Relation, ſind ein untrennbares Geſchwiſterpaar, demſelben mütterlichen Schooße entſproſſen, von gleichem Geiſt beſeelt, die eine der ideelle, die andere der liturgiſche Reflex des von ſeinen urchriſtlichen Erlebniſſen durch und durch erfüllten Johanneiſchen Geiſtes. Ihre Wiege iſt Kleinaſien, der unzweifelhafte Schauplatz Johanneiſcher Wirkſamkeit. Organiſch unter ſich verwachſen ſind ſie die einmüthigen ſprechenden Zeugen jenes über das A. T. eben ſo erhabenen als ſeines organiſchen Zuſammenhangs mit demſelben bewußten Pauliniſch-Johanneiſchen Geiſtes, deſſen Kinder ſie ſind.[1] Jede Auctorität, welche für den Johanneiſchen Urſprung der Obſervanz ſpricht, iſt nun auch ein Gewicht in die Wagſchale für den ihrer Zwillingsſchweſter. Wir müſſen es der Geſchichte und ſelbſt der römiſchen Gewaltthätigkeit Dank wiſſen, daß ſie uns in Polykrates Schreiben einen ſo genauen Geburtsbrief der Johanneiſchen Martha mit allen ihren Pathen, den Töchtern des Philippus, den Polykarpen u. ſ. w. überliefert hat, der uns nun auch auf die Abſtammung jener geiſtvollen Johanneiſchen Maria vollends das letzte ſichere Licht wirft, das ihr, wenn irgend, in ihrem eigenen Geburtsbriefe nur deßwegen noch fehlt, weil bei ihr nicht wie bei ihrer Zwillingsſchweſter ein ungerechter Zweifel an Abkunft und Alter dazu veranlaßte, die Zeugen

[1] Es könnte dies gegen die Einwendungen, welche die neuere Kritik von ihrer Annahme eines Johanneiſchen, d. i. judaiſtiſchen Zeitalters in Kleinaſien aus macht, durch eine Darſtellung der ganzen dogmatiſchen Haltung der kleinaſiatiſchen Kirche im Anfang des zweiten Jahrhunderts noch weiter beſtätigt werden, was aber hier zu weit führen würde.

ihres frühen Daseins und ihrer apostolischen Herkunft ausdrücklich aufzuzählen. Ist die Johanneische Relation nach ihrem Inhalt ein authentisches Abbild des christlichen Bewußtseins und der urchristlichen Erinnerungen des Lieblingsjüngers, was hilft es, ihr die Johanneische Abfassung wehren zu wollen? Ist das Urtheil, die Ueberlieferung der kleinasiatischen Bischöfe wahr hinsichtlich der Einführung oder Befestigung der Observanz durch den Lieblingsjünger, warum soll ihr Urtheil, ihre Ueberlieferung in Betreff der Abfassung der Relation durch denselben Jünger keinen Glauben verdienen, während sie noch am Ende des zweiten Jahrhunderts eine so frische Tradition haben, daß sie, wo es nöthig ist, das Dasein eines traditionellen Erbstücks durch alle Mittelglieder bis auf die apostolische Zeit zurückverfolgen können, wie der Brief des Polykrates zeigt? Warum endlich soll man nicht dem höchst achtungswerthen Zeugniß des Evangelisten selbst über die Abfassung seiner Schrift, das unverkennbar die Identität des Evangelisten mit dem Lieblingsjünger zu verstehen gibt,[1] da vollen Glauben schenken, wo es doch als erwiesen angesehen werden muß, daß der Inhalt derselben durch und durch ächt Johanneisch ist? Gewiß, nach allen jenen Zeugnissen der kleinasiatischen Kirche für die Relation und für die mit ihr so eng verbundene wesensverwandte Observanz ist dieses Selbstzeugniß des Evangelisten das letzte Sigel auf den Johanneischen Ursprung nicht bloß des Inhalts, sondern auch der Form und Composition dieser vierten canonischen Evangelienschrift.

II. Ergebniß für das Matthäus-Evangelium.

1) Für dessen Alter und frühes Ansehen.

Wenn nach dem Bisherigen die Geschichte der Passafeier für den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums überaus günstig ist, so scheint sie dagegen für den des ersten um so ungünstiger zu sein, nicht zwar für sein Alter und frühes Ansehen in der Kirche überhaupt. Hiefür bietet der Passastreit vielmehr eines der älteren Dokumente dar. Die Gegner, welche Apolinaris bestreitet, die Laodiceer Judaisten berufen sich ja für ihre Behauptungen auf Matthäus. Mit Recht hat Dr. v. Baur (Tübinger Jahrb. 1847, S. 129,

[1] Die ausführliche Begründung hievon, zu welcher hier der Ort nicht ist, wird der Verfasser, wenn er dazu Anlaß findet, anderswo geben.

Anm. 1) darauf aufmerkſam gemacht, daß das Fragment des Apolinaris eines der älteſten Zeugniſſe — Baur ſagt das älteſte — für den apoſtoliſchen Urſprung unſers griechiſchen Matthäus-Evangeliums enthält. „Da Apolinaris nur unſern griechiſchen Matthäus meinen könne, ſagt er, ſo ſehen wir aus ſeinen Worten, daß unſer Matthäus-Evangelium zur Zeit des Paſſaſtreits ſchlechthin als eine Schrift des Matthäus, d. h. des Apoſtels Matthäus galt.“ Da ferner in jenem Bruchſtück von τὰ εὐαγγέλια, alſo von mehreren Evangelienſchriften die Rede iſt, Johannes aber nicht darunter verſtanden werden ſoll, ſo laſſen Schwegler und Dr. v. Baur unter dieſen εὐαγγέλια auch die beiden andern, dem Matthäus verwandten Synoptiker begriffen ſein (Schwegler Montan. S. 195; v. Baur Tüb. Jahrb. 1844, 4. S. 656). Doch können wir die Letzteren unter jenen τὰ εὐαγγέλια nur als möglicher- und wahrſcheinlicher-, aber nicht als nachweislichermaßen begriffen anſehen, da unter den εὐαγγέλια jedenfalls Matthäus und Johannes zu verſtehen ſind, deren Zweizahl ſchon für ſich den Plural begründet, und auch der beſtimmte Artikel an ſich den Fall noch zuläßt, daß dieſe „bekannten Evangelien“ nur zwei geweſen ſein könnten. So viel iſt daher klar: zum wenigſten das erſte Evangelium und zwar Allem nach unſer griechiſcher Text deſſelben war ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinaſien bekannt; es ſtand als ein Werk des Apoſtels Matthäus dort in hohem Anſehen, ſo ſehr, daß man, wie Apolinaris andeutet, einen offenbaren Widerſpruch deſſelben ohne Weiteres einer Widerlegung gleich geachtet hätte, und überall, wo aus einer andern unzweifelhaften apoſtoliſchen Quelle, wie hier dem vierten Evangelium, eine Thatſache feſtſtand, da die Uebereinſtimmung auch jener apoſtoliſchen Urkunde, die Vereinbarkeit ihrer Angaben mit dem ſo bezeugten Thatbeſtand poſtuliren zu müſſen glaubte, feſt überzeugt, das Werk eines Apoſtels und Augenzeugen könne unmöglich, noch dazu in einer Sache, die dem Gedächtniß ſich ſo leicht einprägen mußte, wie die vorliegende, etwas Anderes enthalten als den wirklichen Sachverhalt.

2) Für ſeine hiſtoriſche Glaubwürdigkeit.

a) Differenz mit Johannes.

Allein wie verträgt ſich nun mit dieſem hohen Alter und Anſehen des erſten Evangeliums der wirkliche Inhalt ſeiner Relation über das Faktum, um das es ſich handelt? Nach der Johanneiſchen Relation und Obſervanz hat

Jeſus in ſeinem Todesjahr das geſetzliche Paſſamahl der Juden nicht mehr mitgehalten.

Es war die in der Kirche jener Zeit herrſchende, den Katholikern und namentlich denjenigen Kleinaſiens unzweifelhafte Vorausſetzung, beruhend auf einer ſehr beſtimmten mündlichen und ſchriftlichen Tradition des Apoſtels Johannes, daß der Herr am Tag des Paſſaopfers gelitten und ſein Abſchiedsmahl demnach einen Tag vor dem jüdiſchen Paſſaeſſen ſtattgefunden habe; eine Vorausſetzung, ſo ſicher beglaubigt, daß auch die Kirchenlehrer Alexandriens, welche doch über die richtige Tradition der Urgeſchichte genaue Nachforſchungen angeſtellt hatten, und diejenigen Roms, welche mit der paläſtinenſiſchen Tradition in genauem Verkehr ſtanden, durchweg nicht umhin konnten, ſich ihr anzuſchließen. Ein Hauptſtützpunkt derſelben aber iſt das Johanneiſche Evangelium, deſſen Bericht in Kleinaſien, Alexandrien und Rom ganz in dieſem Sinn erklärt wird. Einer ſo beſtimmten, mündlichen und ſchriftlichen Ueberlieferung der älteſten Kirche, die ſich auf das Anſehen des Augenzeugen, des Apoſtels Johannes, gründet, nehmen daher auch wir um ſo weniger Anſtand, uns ohne Weiteres anzuſchließen, da die betreffenden Stellen des Evangeliums, Dr. Wieſeler's und Dr. Hengſtenberg's ſcharfſinniger Erklärung unerachtet (Ev. Kirchenz. 1838, Dez. Nr. 98 f.), dennoch in dem von der älteſten Kirche ſchon allgemein angenommenen einfachen Verſtande zu nehmen ſind, wie dies Dr. Bleek neuerdings in den Beiträgen zur Evangelienkritik 1846, S. 107 ff. überzeugend dargethan hat (m. vergl. unten S. 308 und Sieffert Matthäus, S. 136 f.).

Dieſem wahren Sachverhalt gegenüber ſcheint aber der Bericht des Matthäus und der beiden andern Synoptiker unausweichlich dahin zu führen, daß Chriſtus das Paſſamahl zur geſetzlichen Zeit, mit den Juden gleichzeitig, auch in der Paſſionswoche noch gehalten habe und erſt am großen Tag der ἄζυμα gekreuzigt worden ſei, wie die Laodiceer auf Matthäus geſtützt behaupteten. „Wenn den Synoptikern zufolge, ſagt Strauß (Leben Jeſu II, S. 402), der Tag, an welchem die Jünger von Jeſu zur Beſtellung des Mahles angewieſen wurden, bereits ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων war, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα (Matth. 26, 17 parall.), ſo kann das darauf gefolgte Mahl kein anderes als eben das Paſſamahl geweſen ſein; wenn ferner die Jünger Jeſum fragen: ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα (ebendaſ.); wenn es hierauf

von denselben heißt: ἡτοίμασαν τὸ πάσχα (Matth. 26, 19 parallel.) und sofort von Jesu: ὀψίας γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα (v. 20), so wäre das Mahl, zu welchem man sich hier niederließ, schon überflüssig als das Passamahl bezeichnet, wenn auch nicht Lucas (22, 15) Jesum dasselbe mit den Worten eröffnen ließe: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν." Ist aber diese Auffassung richtig, und hat der Herr nach Matthäus und den andern Synoptikern das eigentliche jüdische Passa noch am Abend vor seiner Gefangennehmung mit den Jüngern gehalten, so weichen ihre Relationen in diesem Punkt von der Johanneischen, und da wir diese wegen der sichern Zurückführung ihrer Passionschronologie auf den Apostel Johannes als die unzweifelhaft richtige anerkennen mußten, von dem wahren Sachverhalt auf eine Weise ab, welche ihrer Glaubwürdigkeit in Betreff solcher Specialitäten, ja selbst der Annahme eines ächt apostolischen Ursprungs des ersten Evangeliums einen, wie es scheint, nicht ganz unbedeutenden Stoß geben kann. Läßt es sich doch an einem Augenzeugen, an einem Mitglied des Zwölfjüngerkreises, der jene unvergeßlichen Tage selbst mit erlebt hatte, kaum denken, daß er darüber habe irren können: ob der Herr das eigentliche jüdische Passaessen gleichzeitig mit den Juden am Abend vor seinem Tode noch gehalten habe oder nicht. „Die Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten, sagt Strauß (L. Jesu II, S. 414), wird man bei dieser Ansicht aufgeben und ihn sammt den beiden mittleren aus der Tradition schöpfen lassen müssen," ein Zugeständniß, das schon vor ihm Sieffert (über den Ursprung des ersten canon. Ev. S. 147) ausgesprochen hatte.

b) Ausgleichung des Matthäus mit Johannes.

Wir könnten uns nun darauf beschränken, uns einfach mit Lücke (Commentar über das Evang. Johannis II, S. 733 dritte Auflage) und Andern auf die Seite Derer zu stellen, welche die synoptische Chronologie aus einem „sehr frühen Mißverständnisse" erklären. Das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen über den wahren Sachverhalt würde darum doch jedenfalls feststehen, wenn auch die synoptische Relation in diesem äußerlichen Punkt einen noch unerklärten Irrthum enthielte. Allein, wenn doch einerseits das frühe Ansehen der ersten Evangelienschrift, als eines ächt apostolischen Werks, wie die gleichfalls auf historisch-kritischen Gründen beruhende Ueberzeugung von seiner Glaubwürdigkeit und apostolischen Authentie, ja selbst die allgemeine Gerechtigkeit, welche man gegen jeden Schriftsteller — auch wenn

er ein canonischer ist — zu üben schuldet, es verlangt, daß man ihn nicht ohne Noth Preis gebe, so dürfte es andererseits auch den neuern Vertheidigern der Synoptiker nicht unerwünscht sein, wenn namentlich dem Matthäus ein auch von ihnen vertheidigtes Ansehen und die treuliche Wiedergabe des Sachverhalts bleibt; so sehr auch im Uebrigen bei ihnen die freilich oft erzwungenen harmonistischen Versuche, eben so oft erzwungen als ihre eigenen disharmonistischen, im Mißkredit stehen mögen.

Vor Allem ist es hier nöthig, die Differenz selbst genau abzugrenzen, damit nicht die Hauptsache, in welcher sämmtliche Evangelienschriften übereinstimmen, neben demjenigen, worin sie zu differiren scheinen, übersehen bleibe. Wie schon oben angeführt worden, ist in der Leidenswoche eine dreifache Reihenfolge zu unterscheiden: die Reihenfolge der evangelischen Heilsthatsachen selbst, die Reihenfolge der Wochentage, und die Reihenfolge der jüdischen Ritustage. In Betreff der ersten stimmen sämmtliche Evangelisten vollkommen überein.[1] In einer gleichen Anzahl von vier Tagen, gleich auf sie vertheilt, laufen in derselben Ordnung, mit gleich angegebenen Zwischenräumen, die hergehörigen Ereignisse ab; am ersten dieser vier Tage ist Abends, und zwar am Schlußabend des Tages, das Abschiedsmahl, am zweiten Nachmittags 3 Uhr der Tod des Herrn eingetreten, der dritte ist mit der Ruhe Jesu im Grabe, und der vierte mit der Auferstehung bezeichnet. Darüber ist in sämmtlichen Evangelien nur Eine Stimme. Eben so einig sind alle vier Evangelisten in der Angabe der Wochentage und der Congruenz derselben mit den Heilsthatsachen. Die Auferstehung ist an der *μιᾷ σαββάτων* erfolgt, somit am Sonntag (Joh. 20, 1. Luc. 24, 1. Marc. 16, 1. Matth. 28, 1), also fällt die Grabesruhe auf den Samstag, das *σάββατον* (Luc. 23, 54); die Kreuzigung auf den Freitag, die *παρασκευὴ ὅ ἐστι προσάββατον*, sagt Marc. 15, 42; das Abschiedsmahl Jesu somit auf den Donnerstag, mit der Fußwaschung und den Abschiedsreden des Herrn bei Johannes, mit der Abendmahlseinsetzung bei den Synoptikern und ohne Zweifel auch bei Paulus, der sich dafür auf die Ueberlieferung beruft, und so, das Johanneische Abschiedsmahl in der Nacht des Verraths an das synoptische Abendmahl anknüpfend, die Einheit beider darstellt, bezeichnet. (1 Cor. XI, 23 verglichen mit Matth. 26, 26 f., Marc. 14, 22 f., Luc. 22, 19 f.) Auch hierüber ist

[1] Auch Sieffert (Ursprung des ersten canon. Evang. S. 128) hat dies bemerkt.

der vollkommenſte Einklang unter ſämmtlichen Evangeliſten, und dieſe Congruenz der Wochentage mit den chriſtlichen Heilstagen wurde ja alsbald in dem ſehr frühen Inſtitut des chriſtlichen Wochencylus fixirt.

Die Differenz zwiſchen Johannes und den Synoptikern betrifft alſo jedenfalls nur die jüdiſchen Ritus- und Monatstage und ihre Congruenz mit den Wochen- und chriſtlichen Heilstagen, wenn eine ſolche Differenz wirklich vorhanden iſt. Wie nämlich hier die chriſtlichen Heils- und die Wochentage ihre fixe Stellung zu einander haben κατὰ τὸ ἐναγγέλιον, nach der hierin maßgebenden und ſicher bekannten Urgeſchichte Chriſti, ſo haben, wie ſchon früher bemerkt wurde, andererſeits die jüdiſchen Monats- und die jüdiſchen Ritustage gleichfalls ihre fixe Stellung zu einander κατὰ τὸν νόμον. Wie dort der Auferſtehungstag ſicher ein Sonntag iſt u. ſ. w., ſo iſt hier der Tag des Paſſaopfers ſicher der vierzehnte Niſan; ſodann der Tag, an deſſen Eröffnungsabend das Paſſamahl gehalten wurde und zugleich der Mazotritus begann, alſo die μεγάλη ἀζύμων, ſicher der fünfzehnte Niſan; der Tag der Erſtlinge ſicher der ſechzehnte; die Monatstage und die Solennitäten des Ritus ſind κατὰ νόμον auf eine ſtabile Weiſe verknüpft. Wenn daher zwiſchen dem Evangelium des Matthäus und des Johannes — denn mit dieſen beiden, als den Werken von Augenzeugen, haben wir es zunächſt zu thun — eine Differenz beſteht, ſo könnte es nur dieſe ſein, daß die Reihe der jüdiſchen Monats- und Ritustage, wie ſich dies ſchon oben bei dem Streit zwiſchen Apolinaris und den Laodiceern herausgeſtellt hat, im Verhältniß zu der Reihe der chriſtlichen Heils- und Wochentage ſich um einen Tag verſchiebt, indem Johannes den Freitag und Kreuzigungstag zum vierzehnten Niſan und Paſſaopfertag macht, während Matthäus den Donnerſtag und Abſchiedsmahltag dazu machen würde; ja man kann ſagen, die ganze Differenz käme am Ende, äußerlich betrachtet, darauf hinaus, daß, während beide Evangeliſten denſelben jüdiſchen Ritus mit demſelben von Beiden als Todestag vollkommen übereinſtimmend bezeichneten Freitag zuſammentreffen laſſen, der Eine, Johannes, jenen Ritus an den Schlußabend dieſes Tages, der Andere, Matthäus, ihn an den Eröffnungsabend deſſelben Tages anknüpft. Bemerkenswerth iſt hiebei jedenfalls, daß, während über den Wochentag, auf welchen die chriſt-

lichen Heilsthatsachen fallen, in der Kirche durchaus kein Zweifel und auch unter den Evangelisten selbst keine Spur von Verschiedenheit ist, gerade über das Zusammentreffen der jüdischen Monats- und Ritustage mit den Wochentagen in der Kirche, wiewohl nachweisbar erst im zweiten Jahrhundert, eine Meinungs-Verschiedenheit entstand, und zwar eine solche, die sich an die Evangelienschriften anlehnte. Offenbar, wie die Geschichte des Passastreits zeigt, hing dies damit zusammen, daß, während das Verhältniß der Wochentage zu den christlichen Heilsthatsachen sich gleich von Anfang einfach durch die klare Erinnerung, der Wonnetag der Auferstehung sei die μία σαββάτων gewesen, bestimmte, und durch die alsbald sich daran knüpfenden Elemente des Wochencyclus, durch die Auszeichnung der κυριακή, so festsetzte, daß hier eine Verschiedenheit gar nicht denkbar ist, das Verhältniß der jüdischen Monats- oder Ritustage zu den christlichen Heilsthatsachen dagegen ein dogmatisches Moment enthielt, das mit der immer bewußtern Erfassung des Christenthums in seinem Unterschied von den jüdischen Religionsideen (welche ein Werk des Geistes, der in alle Wahrheit leitet, in den Aposteln selbst und in der Kirche nach und nach mit sicherm Takte durch die Kraft des jungen Mosts, der die alten Schläuche zerreißt, vor sich ging, und die gerade der Herd der frühesten Bewegungen in der Kirche des ersten Jahrhunderts ist) in sehr enger Verbindung stand. Fiel nämlich der 14. Nisan auf den Donnerstag, wie die Laodiceer annahmen, so hatte der Herr das jüdische Passa auch in seinem Todesjahr noch einmal und zwar ganz zur gesetzlichen Zeit, also das πάσχα νομικὸν, gleichzeitig mit den Juden, wenn auch mit christlichen Beziehungen, gehalten. Dies war aber natürlich für diejenigen Judenchristen, welche die Verordnungen des Ceremonialgesetzes noch hielten und, auf den Standpunkt der Erfüllung und damit Aufhebung des äußerlichen νόμος in Christo noch nicht gehoben, einen Werth darauf legten, und wenigstens sich selbst noch eine Gewissenspflicht daraus machten, auch mitten in der Nachfolge Jesu in diesem Punkt noch eine Art Ceremonialjuden zu bleiben, eine Thatsache von großer Wichtigkeit, ein Vorgang Jesu selbst, aus welchem sie (auf den jüdischen, dabei noch von ihm beobachteten Ritus mehr hinsehend als auf den christlichen, dabei eingesetzten, dem alttestamentlichen substituirten, und damit diesen jedenfalls gleich abrogirenden Ritus) ihr noch altjüdisches Festhalten an den Ceremonialgeboten als eine Pflicht auch für Christen ableiteten, zum

Beweiſe, daß ſie den Geiſt des Chriſtenthums noch nicht begriffen hatten. Fiel dagegen der 14. Niſan oder Paſſaopfertag im Todesjahr auf den Freitag oder Kreuzigungstag, wie Apolinaris und mit ihm die ganze alte Kirche des zweiten Jahrhunderts annimmt, ſo war auch dieſes Verhältniß der jüdiſchen Ritustage zu den chriſtlichen Wochen- und Heilstagen von dogmatiſcher Bedeutung, nur von der entgegengeſetzten. Denn in dieſem Fall war der Herr vor Eintritt des geſetzlichen Paſſamahls geſtorben, er hatte es alſo in ſeinem Todesjahr nicht nur nicht mehr mitgefeiert, ſondern indem er zuvor, und zwar in derſelben Zeit, in der das geſetzliche Paſſalamm geſchlachtet wurde, am Kreuz ſtarb, hatte er den deutlichſten Fingerzeig gegeben, daß er ſelbſt das wahre Paſſalamm und ſein Tod das rechte Paſſaopfer ſei, daß daher eine weitere Feier des jüdiſchen Mahls nun überflüſſig, der jüdiſche Paſſaritus ſomit in ihm erfüllt und abgeſchafft ſei. Zu gleicher Zeit aber war damit, da nun auch die Erſtlinge des 16. Niſan mit der Auferſtehung des Erſtlings von den Todten zuſammentreffen, eine Correſpondenz der altteſtamentlichen Typen und ihrer geſetzlichen Termine mit den neuteſtamentlichen Antitypen und ihren durch die göttliche Oekonomie ihnen angewieſenen Tagen gewonnen, eine Symphonie des νόμος mit dem εὐαγγέλιον, der ceremonialgeſetzlichen Beſtimmungen mit den thatſächlichen Umſtänden der chriſtlichen Urgeſchichte, welche die teleologiſche Beziehung der Typen auf die Erfüllung, den genauen ökonomiſchen und organiſchen Zuſammenhang des alten und neuen Teſtaments, wie die Verſchiedenheit beider in's hellſte Licht ſetzte. Dies aber war natürlich für Diejenigen von Bedeutung, welche den Geiſt des Chriſtenthums begriffen und erkannt hatten, daß in ihm das Weſen und die Wahrheit aller jener altteſtamentlichen Anordnungen vollkommen realiſirt ſei, die daher von den Satzungen ſich losgemacht, die στοιχεῖα τοῦ κόσμου hinter ſich gelaſſen hatten, ſo fern ſie eben in der Geſchichte jenes Ereigniſſes, durch welches Chriſtus beſonders der τέλος νόμου geworden war, ſeines Todes, einen ſprechenden Beweis von dieſer Aufhebung des Ceremonialgeſetzes fanden, wie von der äußern, auch ihnen auf ihrem religions-philoſophiſchen Standpunkt wichtigen, teleologiſchen Beziehung beider Offenbarungsſtufen und Perioden auf einander.

Bemerkenswerth iſt ferner, daß, wie in dem Streit zwiſchen Apolinaris und den Laodiceern der Erſtere für ſeine antijüdiſche Chronologie ſich entſchieden auf das Johannes-Evangelium ſtützt, ſo dagegen die judaiſirende Par-

tei sich an das Matthäus-Evangelium anlehnt, daß damit der ganze Charakter beider Evangelien in so fern harmonirt, als das eine — worauf auch die Tradition von seiner ebräischen Ursprache, seine Betonung des Zusammenhangs mit dem A. T., der Hauptgesichtspunkt, unter welchem sein Verfasser die Urgeschichte erzählt, und seine Beliebtheit bei den judenchristlich Gesinnten hindeutet — mehr für die Judenchristen und besonders die Palästinenser bestimmt war, und daher ihrer Form und Anschauungsweise sich nähert; während das andere, das mit der Anerkennung des teleologischen und organischen Zusammenhangs beider Testamente ein ganz entwickeltes Bewußtsein von der Aufhebung des Gesetzes durch seine Erfüllung in Christo verbindet, das die Urgeschichte in diesem Sinn und im Geist des specifischen Christenthums durchaus selbstständig auffaßt und darstellt, wie nur ein Urjünger es konnte, dem eine Fülle eigener Erinnerungen zu Gebot stand, mehr als eine universellere, für Heidenchristen eben so gut als für Judenchristen bestimmte kleinasiatische Evangelienschrift erscheint; merkwürdig, daß dieser Charakter beider Evangelien auch in dieser Passafrage, und zwar eben bei dem Verhältniß der jüdischen Ritus- zu den christlichen Heilstagen, sich offenbart.

Es fragt sich jedoch, ob, wie der vierte Evangelist deutlich auf Seiten der antijudaistischen Rituschronologie steht, so Matthäus eben so unzweifelhaft auf Seite der judaistischen stehe. Die Katholiker des zweiten Jahrhunderts, so entschieden sie das Erstere bejahen, so gewiß verneinen sie das Letztere. Apolinaris geht davon aus, daß der Herr am 14. Nisan gestorben sei; er muß daher, da er sich unzweifelhaft hiefür auf Johannes stützt, sonach alle jene bekannten, hieher gehörigen Stellen des vierten Evangeliums: XIII, 1. *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα.* XIII, 29. *ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν.* XVIII, 28. *οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα.* XIX, 14. *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (der Todestag Jesu). XIX, 31. *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*, in dem Sinn erklärt haben: das gesetzliche Passamahl der Juden habe erst am Abend nach dem Kreuzestod Jesu stattgefunden. Ganz ebenso legen, wie oben gezeigt wurde, auch Clemens Alexandrinus und Hippolytus die Aussprüche des Johanneischen Evangeliums aus. Wie vereinigten sie aber dann die Darstellung des Matthäus mit dieser Auffassung des Johanneischen Berichts? Einen Widerspruch zwischen beiden

Evangelien als wirklich oder auch nur als möglich zu denken, ſind allerdings jene drei Fragmentiſten, wie man deutlich ſieht, weit entfernt; zum klaren Beweis, wie anerkannt in der Kirche ihrer Zeit, auch der frühern des Apolinaris, beide Evangelienſchriften bereits waren, wie ſie als authentiſche Produkte nicht nur der Apoſtelzeit, ſondern auch des Apoſtelkreiſes gegolten haben müſſen, weil nur daraus ſich jene hohe Achtung vor denſelben erklärt, welche einen Widerſpruch zwiſchen beiden auch in äußern Thatſachen ſich nicht als möglich denken kann, welche den Nachweis, der Gegner könne bei ſeiner Anſicht der Annahme eines Widerſpruchs zwiſchen beiden Evangelien nicht entgehen, einer Widerlegung gleichſetzt. Man ſieht ferner aus den Worten des Apolinaris klar, daß er ebenſo überzeugt war, wenn der Johanneiſche Bericht in dem von ihm angenommenen Sinne aufgefaßt werde, ſo ſei die Harmoniſtik leicht, da die unbeſtimmteren Angaben des Matthäus ſich gegen eine Auslegung nach dem Johanneiſchen Canon nicht ſehr ſträuben, während umgekehrt, wenn man den Matthäus ſo deute, wie die Laodiceer: Chriſtus habe am Abend des 14—15. Niſan noch zu der geſetzlichen Paſſaeſſenszeit mit den Juden gleichzeitig das Paſſamahl gehalten, damit die klar das Gegentheil bezeugenden Angaben des Johannes durchaus unvereinbar ſeien. Gegner, welche eine ſo bekannte, in den Kreiſen des Apolinaris, in dem phrygiſchen und lydiſchen Aſien, in der Region des Philippus und Johannes, in Epheſus und Hierapolis, ſo allgemein angenommene, durch mündliche und ſchriftliche Zeugniſſe des Johannes ſo außer Zweifel geſetzte Sache, wie die, daß Chriſtus am Nachmittag vor dem jüdiſchen Paſſamahl geſtorben ſei, noch nicht wiſſen, bezeichnet er als ἀμαθεῖς, ſetzt aber dabei doch voraus, daß ſie das vierte Evangelium und ſeine diesfallſigen Angaben kennen, aber demungeachtet dem Matthäus folgen, ohne einen harmoniſtiſchen Erklärungsverſuch in Abſicht auf Johannes aufzuſtellen, oder überhaupt der wirklichen Uebereinſtimmung des Johanneiſchen Berichts mit ihrer judaiſirenden Auffaſſung der Matthäusſchen Chronologie der Leidenswoche gewiß zu ſein; ein Charakterzug, welcher, nebenbei geſagt, auf's Neue zeigt: jene Gegner, welche an dem kirchlichen Matthäus auf dieſe Weiſe feſthielten, ſeien zwar nach ihrer äußern Stellung eine innerkirchliche, nach ihrem dogmatiſchen Standpunkt aber (als dem in Geſchichte und Lehre anti-judaiſtiſchen vierten Evangelium fremder) eine judaiſirende Partei geweſen, die eben auch darin von der kleinaſiatiſchen Katholicität ſich unterſchied, daß ſie die

bei den Katholikern Kleinasiens im größten Ansehen stehende Evangelienschrift nicht mit gleicher Verehrung zu ihrer Führerin machen und sich, selbst auf die Gefahr einer Collision mit derselben, mit Vorliebe an den ihrer Richtung mehr zusagenden Matthäus halten wollte, wenn sie auch nicht wagen durfte, sich mit dem kleinasiatischen Lieblingsevangelium offen in Widerspruch zu erklären. „Mag der Johanneische Bericht mit unserm Satze zu vereinigen sein, wie er will, das war, wie es scheint, ihre Ansicht, wir halten uns an unsere Auctorität, die klar genug spricht: an Matthäus.“ Wenn aber die Gegner des Apolinaris hienach einen Versuch, in dem angegebenen Differenzpunkt den Johannes nach Matthäus zu erklären, nicht machten, vielleicht um seiner ihnen fühlbaren Schwierigkeit willen, vielleicht auch, weil sie eines Widerspruchs zwischen ihrer Auffassung des Matthäus und den Angaben des Johannes sich nicht bewußt waren — von Apolinaris ist jedenfalls anzunehmen, daß er den Matthäus nach Johannes mit Leichtigkeit erklären zu können überzeugt war; und wie? darüber geben uns Clemens und Hippolytus Aufschluß, von welchem Erstern nicht anders zu vermuthen ist, als daß er bei seiner Bekanntschaft im Orient wie Melito's so auch des Apolinaris Schrift über das Passa kannte und vor sich hatte, und wohl, wie in der ganzen Auffassung der Sache, so auch in der Harmonistik der Synoptiker und des Johannes mit Apolinaris Eines Sinnes war. Wenn daher Dr. v. Baur (T. J. 1844, 4. S. 647) sagt: „Wie sie (nach Baur's Ansicht die Gegner der „Asiaten“, also Hippolytus, Clemens und Apolinaris) mit dieser Annahme (Christus habe das Abschiedsmahl am 13. Nisan als Abendmahl gehalten, und am 14. Abends sei erst das Passamahl der Juden eingefallen) die synoptische Erzählung vereinigen zu können glaubten, ist völlig unklar,“ so ist dies wenigstens in Absicht auf Clemens und Hippolytus unrichtig, deren Bruchstücke, so kurz sie sind, dennoch deutlich genug in ihre Harmonistik hineinsehen lassen, wie schon oben nachgewiesen worden ist. Die *πρώτη ἀζύμων* des Matthäus (26, 17) ist dem Clemens die *ιγ'*, der Tag der *προετοιμασία*, an welchem die Jünger das *ποῦ ἑτοιμάσωμεν* fragen und die Anweisung dazu ausrichten, und das hierauf folgende Abschiedsmahl der Synoptiker fällt ihm auf den Abend zwischen dem 13. und 14. Nisan. *Ἄζυμα* hätte hienach Matthäus in dem allgemeinern Sinn für das ganze Passafest, den Opferakt des Lamms, also die *ιδ'* mit eingerechnet, gebraucht, und die *πρώτη ἀζύμων* wäre die *ιδ'* mit dem

Schlußabend der ιγ' von Nachmittags 3 Uhr an zuſammengedacht. So aufgefaßt konnte dann auch der Tag, an deſſen Eröffnungsabend das Abſchiedsmahl gehalten wurde, als der Tag ὅτε ἔδει θύειν τὸ πάσχα bezeichnet werden, ohne daß jenes ſelbſt das eigentliche Paſſamahl war. Die Aufeinanderfolge der beiden Akte ἡτοίμασαν τὸ πάσχα und ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο enthielt keine ausdrückliche Ausſage darüber, daß jenes Abſchiedsmahl das jüdiſche Paſſaeſſen geweſen ſei, und es blieben nur die Worte bei Lucas (22, 15): „Mich hat herzlich verlanget, dieſes Paſſa mit euch zu eſſen, ehe denn ich ſterbe," zu deuten übrig. Aber gerade in dieſer Stelle fand man, und zwar in den folgenden Worten: „denn ich ſage euch, ich werde nicht mehr davon eſſen, bis es vollendet iſt im Reich Gottes" (V. 16), wie Hippolytus bemerkt,[1] eine nachdrückliche Erklärung Jeſu, daß er eben das eigentliche jüdiſche Feſtmahl nicht mehr mit ihnen halten werde, und nahm ſomit die Worte τοῦτο τὸ πάσχα in dem Sinn: dieſes bevorſtehende jüdiſche Paſſa hätte ich gerne noch mit euch gehalten, aber es wird vor Eintritt deſſelben der ganze Rath Gottes mit mir raſch ſich erfüllen.

Wir müſſen es an dieſer alten Harmoniſtik der Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts im Allgemeinen anerkennen, daß ſie in Abſicht auf Johannes von der richtigen Erklärung ausgegangen iſt, und da ſie ſich nun einmal gedrungen ſah, die ſämmtlichen Evangelien als Werke von ächt apoſtoliſchem Urſprung und Inhalt und vollkommener Treue anzuerkennen, die Löſung der Antinomie auf der Seite der Synoptiker geſucht hat, wenn ſie auch die Differenz der beiderſeitigen Berichte in Abſicht auf die Rituschronologie (denn nur um dieſe handelt es ſich) nicht ſcharf und gründlich genug auffaßte und daher auch nicht zu löſen vermochte. Wir laſſen das zweite und dritte Evangelium, von welchen wenigſtens das letztere von Hippolytus mit herbeigezogen wird, hier für's Erſte ganz bei Seite, und haben es zunächſt nur mit dem erſten und vierten zu thun, welche im Streit von 170 hauptſächlich und ſicher die Inſtanzen bilden, ohne Zweifel wegen ihres überwiegenden Anſehens als die Werke von Jüngern aus dem Kreis der Zwölfe, von Autopten, wie ſie denn auch gewiß beide auf eigener Erfahrung der Referenten beruhen und Originalſtücke ſind. Es fragt ſich, wie dieſe beiden Be-

[1] Neander, Leben Jeſu, 1837, S. 583 meint, Luc. 22, 16 könne hier nicht gemeint ſein; allein πάλαι bezeichnet wie ſonſt öfters die Vergangenheit überhaupt im Gegenſatz zur Gegenwart, und kann hier leicht = einſt — oder: „ſchon vorher" genommen werden.

richte hinsichtlich der Rituschronologie sich zu einander verhalten? Beide, Johannes und Matthäus, fassen das letzte, jedenfalls nach Beiden auf den Donnerstag fallende Mahl Jesu mit seinen Jüngern unter einem verschiedenen Gesichtspunkte und ganz charakteristisch auf. Dem Lieblingsjünger tritt es vom Standpunkt seiner engen Verbindung mit dem Herrn als das Abschiedsmahl vor die Seele mit seiner letzten Liebeserweisung (zu welcher übrigens auch Lucas eine Art von Parallele gibt, vergl. Joh. XIII, 1 ff. mit Luc. 22, 24 ff.), mit seinen gedanken- und gemüthvollen, unvergeßlichen letzten Reden, Ermahnungen, Verheißungen, Warnungen und Belehrungen, die sich inzwischen an den Jüngern Jesu in ihrem innern und äußern Leben so hundertfältig erfüllt haben. An jenem denkwürdigen, mit einer Reihe von wichtigen Reden und Zügen begleiteten Mahl ist ihm im Augenblick der Conception, wie überhaupt auf dem Standpunkt seines persönlichen Verhältnisses zu dem Herrn und seines entwickelten christlichen Bewußtseins, gerade diese Seite besonders wichtig, in seiner Erinnerung besonders lebendig und ihm im Erguß seines evangelischen Bewußtseins präsent; darum ist sie es auch, was von den Ereignissen jenes Abends aus dem Schatz seiner apostolischen Erinnerungen in eine Evangelienschrift geflossen ist, die, Ein Guß, einem Geiste entströmt, in welchem auf dem Höhepunkt apostolischer Entwicklung Subjekt und Objekt, die Geschichte Jesu und das innerste Leben des Schriftstellers vollkommen eins sind, dieses das homogene Produkt von jener, jene der mütterliche Boden von diesem, dieses mit allen seinen Entfaltungen sich in jener wiederfindend, der wachsende Schlüssel ihres Verständnisses, das wachsende Erinnerungsmittel zu ihrer Reproduktion, jene die unversiegliche Quelle und Fundgrube, das stets fortwirkende Correctiv, Normativ, der Impuls und Glaubensgrund von diesem; in eine Evangelienschrift, welche eben darum auf eine durchaus individuelle und ursprüngliche Weise, nicht durchgängige Vollständigkeit der Geschichtserzählung sich zur Aufgabe setzend, eben diejenigen Theile der Erscheinung, der Reden und Thaten Jesu wiedergibt, welche für einen Apostel der spätern Zeit, als die Keime und Beglaubigungen der Hauptthatsachen seines und ihres entwickelten christlichen Bewußtseins, von hauptsächlichster Wichtigkeit waren. Diesem Charakter der ganzen Darstellung ist es ganz angemessen, wenn vermöge einer Art von logischer und psychologischer Nothwendigkeit der vierte Evangelist da, wo er vom Leiden und Tod Jesu spricht und die Zeit der

Ereignisse angibt, dies unwillkürlich in Zeitbestimmungen thut, die den jüdischen Monat- und Ritustagen entnommen sind, weil ihm das Zusammentreffen des Todes Christi mit diesen von Bedeutung war; und zwar ist seiner Anschauung von Christo als dem rechten Passalamm und Opfer gemäß bei ihm der stehende Name für das fragliche jüdische Fest nicht ἄζυμα — eine Benennung, entnommen jenem für die christliche Anschauung weniger Anknüpfungspunkte darbietenden, mehr specifisch-jüdischen Mazotritus — sondern τὸ πάσχα, die von dem Opfern und Essen des Passa, dem Passaritus, jenem für die christliche Anschauung besonders bedeutungsvollen Analogon des A. Ts., hergenommene Bezeichnung des jüdischen Fests: eine neue Gewähr dafür, daß unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα nach dieser Anschauung des vierten Evangelisten nichts Anderes als eben das Vollziehen des eigentlichen Passaritus im Gegensatz zu den Mazot gemeint sein kann. [1] Sobald dagegen der Evangelist der

[1] In dem bekannten von Dr. Wieseler (chronolog. Synopse S. 383) hiegegen angeführten Ausdruck: „das Moed essen" (2. Chron. 30, 22) fehlt das Specifische. Bei Johannes heißt es nicht bloß allgemein: daß sie das Moed, sondern speciell, daß sie das Pesach essen möchten. Bei dem Chronisten dagegen ist jenes Essen des Moed der specielle Ausdruck für die Feier des Mazotritus, mit Ausschluß des Pesachritus, während der von dem Chronisten für das ganze Passafest gebrauchte Collectivausdruck vielmehr der ist: „Pesach halten" v. 1. 2. a. a. O. u. s. w., der specielle Ausdruck für den Pesachritus selbst aber Pesach opfern v. 15. (mit gänzlicher Weglassung des Essens). Dies zeigt der Zusammenhang der Stelle deutlich. Im Eingang des Kapitels wird erzählt, wie das Volk durch Hiskia aufgerufen worden sei, den alten längst unterbliebenen theokratischen Cult wieder aufzunehmen, wieder Passa zu halten (עָשָׂה פֶּסַח) nach dem Gesetz. Hier ist (2. Chron. 30, 1. 2. 5.) Pesach der allgemeine Collectivname für die ganze achttägige Feier, für den Pesach- und Mazotritus zusammen, und absichtlich gewählt, um die Identität dieses Passafests unter Hiskia mit der gesetzlichen mosaischen Passafeier auszudrücken. Weiter wird die Feier des Fests selbst beschrieben, und zwar nach seinen beiden Hauptakten. Zuerst ist von v. 15. an bis v. 20. vom Pesachritus die Rede. Seine Hauptsolennität ist das Opfern des Lamms in Verbindung mit dem übrigen Opferzugehör (Num. 28, 16 f.). Der besondere Terminus für diesen Theil der Feier, den Pesachritus, ist v. 15. das Pesachopfern. Das Essen des Pesach erscheint als untergeordnet, als bloßes appendix zum Passaopfer. v. 21 kommt der Chronist auf den zweiten Festakt, den Mazotritus, und beschreibt ihn bis v. 22. und darauf seine Reduplikation v. 23. bis zur Entlassung der Festversammlung. Dieser zweite Akt der ganzen Feier wird von ihm als besonderes, siebentägiges Fest (Chag) beschrieben (wie Num. 28, 16 f., am 14. ist Pesach dem Herrn, und am 15. Chag, 7 Tage Mazoteffen). Der specielle Ausdruck für diese Solennität ist: „sie aßen das Moed" = das auf eine bestimmte Monats- und Jahreszeit festgesetzte Fest, sieben Tage lang, also ganz rite. Hienach erscheint es nicht zuläßig, das φαγεῖν τὸ πάσχα, bei Johannes, φαγεῖν im Zusammenhang mit diesem für den Pesachritus signifikanten, diesen jedenfalls mit einschließenden Ausdruck für das Passafeiern überhaupt zu nehmen. So kommt der Ausdruck sicher nirgends vor. Ueberdies sind dem Essen des Moed a. a. O. v. 22. ausdrücklich, und im Unterschied davon die Opfer, welche geschlachtet wurden, noch beigefügt.

Thatsache der Auferstehung sich nähert, so sehen wir ihn unwillkürlich alsbald Zeitbestimmungen gebrauchen, welche die Zeit der betreffenden Ereignisse nach ihrem Verhältniß zum Wochencyclus bezeichnen; die Anschauung des Wochencyclus schlägt hier in seiner Bezeichnungsweise vor, ohne Zweifel aus keinem andern Grund, als weil sich dem Evangelisten hier, bei der Auferstehung und ihren Umgebungen, die Zeit des Geschehenen von selbst unter dem Gesichtspunkt darstellte, der Auferstehungstag sei die μία σαββάτων — eine κυριακή — gewesen, der Tag der Grabesruhe daher ein Sabbat, der Abend vorher die παρασκευὴ σαββάτου (XIX, 31. XX, 1), während ihm dagegen bei dem Leiden und Sterben Jesu, wo das Verhältniß zum alttestamentlichen Ritus, Christus als Passalamm, ihm hauptsächlich vorschwebt, die Zeit der Ereignisse sich unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zum alttestamentlichen Passatag präsentirt und daher die dortigen Zeitangaben diesen Tag zur Grundlage haben. Der Richttag ist die παρασκευὴ τοῦ πάσχα; die Juden haben am Morgen des Kreuzigungstages das Passa φαγεῖν noch vor sich; das Abschiedsmahl wird πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα gehalten. Bei diesem Abendessen glauben die Jünger, Judas sei hinausgegangen, um εἰς τὴν ἑορτήν das weiter Nöthige zu kaufen. Hieraus ist auch klar, daß παρασκευὴ τοῦ πάσχα (XIX, 14), wo vom Tod des Herrn die Rede ist, in diesem Zusammenhang nicht wohl anders als vom Rüsttag auf das Passaessen = vom Morgen der ιδ΄ verstanden werden kann, während es, wo von Ostern die Rede ist, im Zusammenhang mit den dem Wochencyclus entnommenen Bestimmungen und neben dem Sabbat, auch absolute gesetzt, den Wochentag bezeichnet. [1]

Auf welcher Entwicklungsstufe des christlichen und apostolischen Bewußtseins steht aber der erste Evangelist, und unter welchem Gesichtspunkt erscheint ihm das letzte Mahl des Herrn? Sein ganzes Evangelium bezeugt es, daß er die Erscheinung Christi gleichfalls nach ihrem Zusammenhang mit dem A. T., mit den Typen und Weissagun-

[1] Mit dem Bisherigen stimmt die jüdische Tradition überein, nach welcher das Passalamm vom 14. auf den 15. Nisan gegessen und der Herr in vespera paschatis gekreuzigt wurde (Lücke Comment. II, S. 730, 732). Hinderlich ist dieser Auffassung des Johannes auch die Bemerkung nicht, daß die Betretung eines heidnischen Hauses nur bis an den Abend verunreinigt, also am Essen des Passa nicht gehindert hätte. Denn zu einem vollkommen gesetzlichen Essen gehörte auch das, daß der Hausvater das Passalamm im Tempel selbst geschlachtet hatte (Philo V. Mos. III, 29) und dies geschah schon Nachmittags 3 Uhr, also vor dem Eintritt des Abends, noch an demselben Tag (Wieseler chron. Synopse S. 384).

gen deſſelben auffaßt, daß aber dieſer Geſichtspunkt bei ihm noch in einer Weiſe vorherrſcht, bei der das ſpecifiſch Chriſtliche, z. B. die höhere Chriſtologie, wenn auch in Thatſachen und Reden hinreichend angedeutet, doch weniger entwickelt erſcheint, daher auch aus dem Leben des Herrn, von ſeinen Reden und Thaten hauptſächlich nur diejenigen dem Referenten präſent und in lebhafter Erinnerung ſind, welche, obwohl ganz neuteſtamentlich ihrem Weſen nach, doch ihrer Form nach an's Altteſtamentliche anſtreifen; wie denn die meiſten, an ſich ſpecifiſch-chriſtlichen Reden Jeſu, die er wiedergibt, theils die βασιλεία θεοῦ, das neuteſtamentliche Analogon der alten Theokratie, theils die δικαιοσύνη, den neuteſtamentlichen νόμος und ſeine Erfüllung, die Polemik gegen die Repräſentanten der altteſtamentlichen Werkgerechtigkeit, gegen die jüdiſchen Sabbat- und Faſtengebote, die Erfüllung der altteſtamentlichen Meſſiasidee in der Perſon Jeſu zum Gegenſtand haben, und die erzählten Thatſachen ſich um die Bethätigung Jeſu als Meſſias und Prophet — durch Wunder, Weiſſagung, Ermahnungs- und Strafpredigten — drehen. So, von dieſer Seite, mußte die Erſcheinung des Herrn in der früheſten Zeit in der Paläſtinenſiſchen Urkirche auf der früheſten Entwicklungsſtufe des apoſtoliſchen Bewußtſeins aufgefaßt werden. Dieſem Charakter des erſten Evangeliums iſt vollkommen gemäß auch die Art, wie bei Matthäus das letzte Mahl des Herrn aufgefaßt und dargeſtellt iſt. Einerſeits erſcheint es als ein Paſſamahl, und doch andererſeits nicht ganz als das geſetzliche. Das Erſte wird kaum bezweifelt werden können, wenn man bei Matth. 26, 17 lieſt: ποῦ ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα, darauf im Zuſammenhang damit V. 19 καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα, und den ganzen Hergang bei der Mahlzeit ſelbſt, welcher zu dem Paſſamahl doch mehr als zu einer vulgären Mahlzeit paßt, hinzudenken will. War es aber das, ſo muß es auch mit dem ſpecifiſchen Merkmal des Paſſaeſſens, dem Lamm, bezeichnet geweſen ſein. Andererſeits ſcheint es gleichwohl nicht zu der geſetzlichen Zeit gehalten worden zu ſein. Die πρώτη ἀζύμων, an der die Jünger den Meiſter fragen: wo ſie ihm das Paſſa bereiten ſollen? iſt eine jener unbeſtimmten Zeitangaben, welche bei Niemand weniger als bei dem erſten Aufzeichner befremden können, der gewöhnlich, indem er ganz noch mit dem Kern des Faktums ſelbſt und deſſen richtiger Wiedergabe beſchäftigt iſt, auf die Genauigkeit in der Beſchreibung der Nebenumſtände, der Zeitfolge, weniger reflektirt, eine Lücke, auf deren Berichtigung und Ergänzung mehr

ein späterer Bearbeiter, bei der weitern Feile, reflexionsmäßigen Zusammenordnung und Redaction des Stoffs, kommt, als derjenige, welcher das erste Geschäft verrichtet und, so zu sagen, den ersten rohen Stoff, das Material der Geschichte liefert. Schon die ἄζυμα sind hier allgemeiner zu nehmen, als Collectivname für das ganze Fest, auch das Passaopfer und Essen mit eingeschlossen; und auch diese Benennung, die das Fest mehr nach dem eigenthümlich jüdischen Mazotritus, der im Christenthum weniger ein Analogon hat, benennt, stimmt zu dem palästinensischen Charakter des ersten Evangeliums. Wollte man die ἄζυμα von dem Mazotritus und seinen Tagen verstehen, so wäre die πρώτη ἀζύμων der 15. Nisan, an dessen Schlußabend die Passamahlzeit nicht erst stattfand, und doch, ἄζυμα so verstanden, strenggenommen nach dem Hergang bei Matthäus erst stattgefunden haben müßte. Wie die ἄζυμα selbst, so ist daher auch die πρώτη ἀζύμων und der Termin τῇ πρώτῃ ἀζ. eine allgemeine unbestimmtere Zeitangabe, sie ist die ιδ΄ sammt dem sie eröffnenden Abend zwischen dem 13. und 14. Nisan, der vom Nachmittag des 13., von 3 Uhr an, gerechnet sein kann.[1] Um diese Zeit also fragen, am Nachmittag der ιγ΄, die Jünger den Herrn, wo sie ihm das Passa bereiten sollen? und bei dem großen Andrang von Fremden in Jerusalem, die Alle auch Quartier bestellen mußten, war es nicht zu früh, wenn sie für eine am Abend des folgenden natürlichen Tags stattfindende solenne Mahlzeit seine Befehle jetzt schon einholten. Aber nicht auf diese Zeit, sondern schon auf den nächsten Abend weist sie der Herr an, den Saal und das Mahl zu bestellen. Dem Hausbesitzer müssen sie sagen: ὁ καιρός μου ἐγγύς — ich kann nicht warten bis Morgen Abend, mein Leiden und Sterben ist ganz nahe, heute noch muß ich das Lamm bereiten lassen und essen, bei dir will ich mit meinem Jüngerkreise das Passa halten (man vergl. Grot. Comm. a. a. O. I, S. 506). Nur so gefaßt erscheint dieser Zusatz, der als bloße vertrauliche Mittheilung an einen heimlichen Jünger, wie Olshausen (II, S. 422) meint, sich nicht genügend erklären läßt (da es, wenn das Passa zur gewöhnlichen Zeit stattfand, keiner solchen Begründung des Auftrags bedurfte), gehörig motivirt und in rechter Bedeutung,[2] während die gewöhnliche Auffassung so wenig mit ihm anzufangen weiß, daß ihn de

[1] Man vergl. Sieffert Matthäus S. 137.

[2] Aehnliches fühlt auch Neander Leben Jesu, 1837, S. 581 den Worten an.

Wette (kurze Erklärung des Ev. Matth. S. 218) eben als einen ungeschickten Zusatz des Berichterstatters betrachten will. Man hat dagegen eingewendet, „eine solche Verlegung des Passa sei ohne Beispiel" (Strauß L. J. II, S. 469), oder sich, um eine solche Abweichung irgendwie aus jüdischen Observanzen ableiten zu können, auf die Praxis der Karäer und ihrer Vorgänger, der Sadduccäer, berufen, welche das Passa an einem andern Tag als die Pharisäer gehalten haben sollen, weil sie als Scripturarier den Neumond nach der empirischen Phase des Neulichts bestimmten (Iken diss. philol. theol. Vol. II, S. 416 f.), oder mit Grotius (zu Matth. 26, 18),[1] auf das Passa, nicht θύσιμον, sondern bloß μνημονευτικὸν, das man außerhalb Jerusalems als Ersatz für das eigentliche Passa aß. Allein wozu alle diese Bemühungen, für das Jesuspassa am Eröffnungsabend des 14. Nisan ein jüdisches Analogon zu finden?[2] Selbst die Auffindung eines solchen hätte ja nur dann einen Werth, wenn der Herr auch bei diesem Akt nur eine Handlung des Ceremonialgesetzes auf eine dessen Verordnungen durchaus angemessene Weise hätte feiern, somit einen letzten Beweis seines vollkommenen Gehorsams gegen das mosaische Gesetz geben wollen. War denn aber des Menschen Sohn nicht so gut Herr der ιδ΄ als des Sabbats? Ist eine Abweichung von dem vorgeschriebenen Schlußabend der ιδ΄, die Vornahme der auf diesen Schlußabend erst einfallenden gesetzlichen Mahlzeit am Eröffnungsabend derselben ιδ΄, die allerdings ein gewöhnlicher Israelit sich nicht erlaubt haben würde, bei dem Herrn der alttestamentlichen Oekonomie und ihrer Verordnungen, bei ihm, der das Wesen und die Erfüllung von Allem war, und in seinem Jüngerkreise allein, nicht vollkommen in der Ordnung? Auch jene Abweichung von den Sabbatgeboten und jene Aeußerung der Vollmacht, sie abzuändern, hätte sich kein gewöhnlicher Israelite erlauben können, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen. So spricht sich der Sohn Gottes Matth. 17, 24 f. auch das Recht der Dispensation von der Tempelabgabe zu, welche doch jeder

[1] Annot. in N. T. Halle, 1769. I. S. 506 ff.

[2] Nur auf diese Art der Fassung und Begründung, nicht aber auf die hier gegebene Erörterung der Annahme: auch nach Matthäus habe der Herr das Passamahl vom 13—14. Nisan gehalten, können die kurzen, in eine umsichtige Prüfung gar nicht eingehenden Bemerkungen passen, mit welchen die Erklärer gewöhnlich diese Annahme abfertigen. Sieffert Matth. S. 130, Wieseler chron. Synopse S. 358, Lücke Comm. II. S. 720. Mit mehr Achtung sprechen Hase Leben Jesu, 2. Aufl. S. 209 und Tholuck Comment. 5. Aufl. S. 243 f. sich über die bisherige Form dieser Annahme aus.

Israelit von seinem Alter nach dem Gesetz (Exod. XXX, 13) zu geben verpflichtet war, und macht nur, um ein nutzloses, seiner Wirksamkeit hinderliches Aergerniß zu verhüten, von seiner Befugniß keinen Gebrauch. Hatte er aber hier diese Rücksicht noch zu nehmen? Wenn in irgend einem Moment seines Lebens, so war gewiß in diesem eine Abweichung vom Gesetz nicht nur vollkommen gerechtfertigt, sondern auch der Sache selbst ganz angemessen, man kann sagen, nothwendig. Er wollte mit seinen Jüngern das Abschiedsmahl halten, und das heute noch, weil er wußte, daß es morgen nicht mehr möglich sein werde. Dieses Abschiedsmahl aber sollte noch ein Passamahl sein; denn jetzt, da in dem neutestamentlichen Passaopfer am Kreuz das Opfer des mosaischen Passalamms seine Erfüllung zu finden im Begriffe war, sollte auch das alttestamentliche Passaessen in einem neutestamentlichen Passamahl die wahre Erfüllung finden, und eine neue auf Ihn selbst, das wahre Passalamm, auf das Essen seines Fleisches (die σάρξ des Passalamms) und Trinken seines Bluts bezügliche Mahlzeit, gleichfalls von mnemonischer Art, ein Gedächtnißmahl der Schlachtung nicht eines irdischen, sondern des vom Himmel gekommenen Verschonungslamms, an die Stelle der abolirten, durch seinen Tod nun vollends ganz ungültig werdenden typischen Mahlzeit eingesetzt werden. Ein neues Lamm höherer Art, ein neues Gedächtnißessen höherer Art, beide von specifisch-christlicher Bedeutung. Darum, um diese Beziehung des neuen Ritus auf den alten, der Erfüllung auf das Vorbild, klar zu machen, kraft welcher das neue nicht an die Seite, sondern an die Stelle des alten treten sollte, wollte der Herr, daß sein Abschiedsmahl ein Passa sein sollte. Aber wie natürlich, daß er in dem Augenblick, in welchem er dem typischen Essen das reelle substituirte und damit jenes für seine Jünger aufhob, sich nicht mehr streng an den gesetzlichen Termin kehrte, nicht bloß aus Noth, wegen der Nähe seines Todes, sondern auch zum Zeichen davon, daß das Cerimonialgesetz seine Geltung verloren habe! Wie natürlich ist dies in der Nähe jenes Ereignisses, welches das τέλος νόμου vor andern war, seines Todes, dessen Gedanke ihm nicht jetzt zum ersten Mal vorschwebte! Ganz begreiflich erscheinen uns in diesem Zusammenhang die Worte: „Bei dir will ich das Passa halten mit meinen Jüngern!“ es sollte ein ganz besonderes letztes Jesus- und Jünger-Passa

sein. Mochten sich die Jünger anfangs gewundert haben, daß der Herr sein Passamahl 24 Stunden vor der gesetzlichen Zeit bestellen ließ, sie hatten sich schon über Manches an ihm gewundert, das sie nicht sogleich begriffen; sie waren gewohnt, seine Anordnungen als sinnvolle, tiefbegründete, göttliche Weisungen heilig zu halten und, auch wenn sie dieselben noch nicht begriffen, dennoch ohne Weiteres zu vollziehen. Mochte der Hausbesitzer sich wundern, daß man das Mahl heute schon bestelle; der Meister, der König in Israel, ließ ihm's sagen, ließ ihm den Grund angeben: „meine Zeit, die Zeit meiner Vollendung ist nahe!" Auch für die Jünger war das zugleich die Motivirung der ungewöhnlichen Bestellung. Zudem sollte ja der Hausbesitzer selbst nicht, noch sonst ein Israelite, an dem vorgesetzlichen Mahl theilnehmen, nur der Herr mit dem geschlossenen Kreis der Jünger wollte es so essen, [1] und bei Ihm und seinen Jüngern war man schon gewohnt, auch Außerordentliches zu finden und erkannte dem Messias solche Freiheit zu. Noch während des Mahls deuten wiederholte Winke: „Einer unter euch wird mich verrathen!" „Des Menschen Sohn gehe hin, wie von ihm geschrieben!" auf das nahe Todesleiden, und dienen damit zugleich als neue Erklärungen, warum er jetzt schon das Passa mit ihnen halte. Der Schlußakt, die Einsetzung des Abendmahls, weist deutlich auf den nahen Versöhnungstod, auf Jesum, als das wahre Versöhnungslamm, das auch gegessen und sein Blut getrunken werden müsse, hin, und die Einsetzung dieser Feier als eines mnemonischen Ritus enthält vollends den Schlüssel des Verständnisses zu dem ganzen Akt, indem sie den Zusammenhang des neuen Gedächtnißritus mit dem alten und die Aufhebung des letztern für die Jünger des Herrn und damit für seine Kirche anzeigt. In der That, hier ist Alles voll innern Zusammenhangs. War das Passaopfer erfüllt, weil seine Bestimmung, auf das wahre Opferlamm vorbildlich hinzuweisen, mit dessen Ankunft ihr Ende erreicht hatte, so war dies auch mit dem Passamahl, der bloßen Gedächtnißfeier jenes ägyptischen Verschonungslamms, der Fall. Es galt nun ein anderes — das wahre, ewige Erlösen und Verschonen. Das Opfer der ewigen Liebe war es wohl werth, daß ihm, wie dort dem irdischen Verschonen ein fortwährendes Gedächtniß gestiftet wurde, eine gemeinschaftliche Liebes-

[1] Nach Philo war es damalige Tempelpraxis, daß jeder Israelite an der ιδ' das Lamm selbst schlachten durfte, ohne sich der Hülfe des Priesters zu bedienen: ἱερωσύνην τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος εἰς αὐτουργίαν θυσιῶν. Vita Moys. III, 29. Decal. § 30.

feier des Todes und Abschieds Jesu, die nun, der Natur der Sache nach, nicht bloß einmal im Jahr, sondern (wohl in Verbindung mit dem Wochencyclus) wöchentlich, ja noch öfter begangen, und daher nicht als Fest, sondern als gottesdienstlicher Akt, als Agape (sollte nicht auch das ἠγάπησεν, Joh. XIII, 1, dieser Anschauung entnommen sein?) betrachtet wurde. Wie natürlich aber, daß unter den gegebenen Umständen aus diesem Gedächtniß eine Mahlzeit, daß daraus am Passatag, bei der engen teleologischen Beziehung zwischen dem Tod Jesu und der Opferung des Lamms, zwischen der erlösenden Bedeutung beider, zwischen dem Essen des mosaischen Lamms und dem Genuß des wahrhaftigen Passa Christi, ein neutestamentliches Passamahl wurde, in welchem der Herr die alttestamentliche Feier zu ihrer wahren Form und Bedeutung erhob, sie eben dazu noch einmal, zum letzten Mal, wiederholte, und hiebei in ihrer bisherigen Gestalt abschaffte. Dann aber mußte er sie bei der Nähe seines Todes als alttestamentliche Feier, und eben weil sein Tod erst noch zu erwarten stand, auch als neutestamentliche Feier anticipiren. Diese ganze Metamorphose des Passamahls und voran ihre Basis, die Realisirung des typischen Passaopfers, war aber ein so gewaltiger Riß in das mosaische Gesetz, daß hiegegen die Verfrühung des Passa um 24 Stunden als eine ganz unbedeutende Abweichung vom Gesetz gar nicht in Betracht kommt, vielmehr in diesem Contert der Ereignisse als eine Nebenfolge davon, dem Sinn der Handlung ganz conform und gewissermaßen nothwendig erscheint. Liegt ja doch ein Beweis davon, daß der Herr an das jüdische Ritual sich bei diesem Passa nicht mehr streng band, schon darin, daß er nach der Mahlzeit noch vor Mitternacht sich mit seinen Jüngern auf den Oelberg begab, somit außer Haus, was dem Juden gesetzlich verboten war (Exod. 12, 22), eine gesetzliche Bestimmung, deren Aufhebung unter den Juden der spätern Zeit durch die von Wieseler (chronologische Synopse S. 366) angeführte rabbinische Stelle wohl nicht außer Zweifel gesetzt ist. Das Abschiedsmahl Jesu ist daher nach Matthäus nicht bloß ein anticipirtes Passamahl, wie man zu sagen pflegt, als ob es nur ein letzter Akt des Gehorsams gegen das Gesetz gewesen wäre, an dem dann freilich die theilweise Abweichung vom Gesetz eine Irregularität und Sonderbarkeit ist, sondern ein Abrogativpassamahl, das den Uebergang der alt-

teſtamentlichen Oekonomie in die neuteſtamentliche, des Typus in die Erfüllung vor Augen ſtellen, zugleich die Bedeutung des Todes Jeſu offenbar machen und ihm ein ewiges Gedächtniß ſtiften ſollte.

Nur bei dieſer Auffaſſung ſcheint auch eine andere Angabe des Matthäus ihren rechten Sinn zu haben.[1] Matth. 26, 4. 5 ſagen die Hohenprieſter, nachdem ſie den Tod Jeſu beſchloſſen haben, μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ (ꝛc. ἀποκτείνωμεν αὐτόν), ein Beiſatz, der ſchwerlich bloß die Anhänglichkeit des Volks an die Perſon Jeſu hervorheben ſoll. Welchen Tag des Feſtes hatten ſie aber in dieſer Beziehung am meiſten zu fürchten? Offenbar denjenigen, an welchem die ganze Menge auswärtiger Juden in Jeruſalem beiſammen war. Denn während in der Stadt ſelbſt eine erbitterte zelotiſche Oppoſition gegen Jeſum unter dem Volk, meiſt Anhängern der Prieſterpartei, vorhanden war, ſind dagegen die Nichtjeruſalemiten, die Feſtbeſucher, dem Herrn zugethan. Der Tag daher, an welchem dieſe Alle in Jeruſalem beiſammen waren, mußte für die Prieſterpartei der bedenklichſte ſein, ſelbſt in dem Fall, wenn ſie die Hinrichtung durch die heidniſche Obrigkeit bewerkſtelligen wollte. Denn konnte alsdann nicht das auswärtige Volk ihren Anklagen, ihrem Geſchrei die Spitze bieten, ſelbſt ihre Berathungen im Synedrium einſchüchtern, oder, wenn ſie ihn über die Zeit des Feſtes auch nur gefangen hielten — ob er aber nach dem Feſt noch da ſein werde, wußten ſie ja nicht — den Gefangenen befreien? Gerade aber jener Tag wäre es, auf den die Hinrichtung, auf den alle Gerichts- und Anklageakte fallen würden, wenn der Donnerſtag ſchon der eigentliche Paſſaopfertag, die ιδ', geweſen wäre. Denn alsdann wäre der Freitag die μεγάλη ἀζύμων; das aber iſt eben die Zeit, auf welche die Feſtbeſucher nach dem Geſetz in Jeruſalem ſein mußten. Am Abend der ιδ' mußten ſie ſpäteſtens eintreffen, um das Lamm in Jeruſalem zu ſchlachten und in der Nacht darauf zu eſſen; den Mazotritus konnten ſie dagegen zu

[1] Mit Recht hat hierauf auch Theile N. krit. Journal II, S. 165 f. aufmerkſam gemacht. ἑορτή iſt Feſtzeit, nicht Feſtort, wie Wieſeler chron. Synopſe S. 367 meint. Das δόλῳ (Matth. 26, 4) beſteht eben darin, daß ſie ihn auf eine heimliche Weiſe, nicht vor der Menge von Feſtgäſten, greifen, alſo hienach ihre Zeit wählen wollten. Darauf geht das πῶς ἀνέλωσι des Lucas 22, 2. Der Erfolg aber entſpricht dieſem Beſchluß. Warum nicht lieber annehmen: eben die Art, wie die Ausführung wirklich erfolgte, habe dem Evangeliſten Veranlaſſung gegeben, dieſen Umſtand hervorzuheben, als: der hohe Rath habe, um die Hülfe des Judas, die ihm eine geringe Gefahr vermeiden half, nicht unbenützt zu laſſen, die gefürchtetſte einer Hinrichtung am Hauptſammeltag des Volks gewagt?

Hause feiern, daher noch am Tag der ιε sich wieder nach Hause begeben (5. Mos. 16, 5 ff.). Eben aber jene Furcht der Hohenpriester vor der Stimmung des auf diesen Tag massenhaft in der Stadt versammelten auswärtigen Volkes scheint der Grund, warum sie sich beeilten, den Prozeß so schnell zu beendigen, daß am Schlußabend der ιδ' schon Alles vorüber und selbst der Stein dem Grabe aufgesetzt war. Eben darauf scheint denn auch jene Nachricht des Matthäus, μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ihrer Tendenz nach, mit bezogen werden zu müssen, die, wenn der Tod Jesu nicht wirklich so erfolgt wäre, wie es die Pharisäer wollten, schwerlich von dem Evangelisten der Erwähnung werth gefunden worden sein würde. War aber hienach der Freitag der Todestag Jesu und zugleich die ιδ', so mußte auch nach Matthäus das Abschieds- und Abendmahl, das letzte Passa des Herrn, 24 Stunden vor dem allgemeinen Passamahl der Juden stattgefunden haben, d. i. am Eröffnungsabend der ιδ', vom Donnerstag auf den Freitag der Leidenswoche. So verstand man im Wesentlichen schon in der ältesten Kirche die Matthäus-Relation. Hat auch Clemens Alexandrinus darin geirrt, daß er dem Abschiedsmahl des Herrn die Form des Passamahls abspricht, wozu er durch den Gegensatz gegen die judaistischen Quartodecimaner geführt wurde, darin hat er doch richtig gesehen, daß er das Abschiedsmahl als eine Erklärung betrachtete, das typische Mahl sei nun durch die typische Erfüllung aufgehoben (αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ'), und wohl auch die dabei eingesetzte Abendmahlsfeier als die neutestamentliche Verklärung des Passamahls ansah.

So aufgefaßt haben wir bei Matthäus und Johannes dasselbe Abschiedsmahl, dessen Anfang bei Beiden auf denselben Wochen-, Monats- und Ritustag fällt, auf den Abend zwischen der ιγ' und ιδ'; Beide stehen auf demselben specifisch-christlichen Standpunkt der Aufhebung des Gesetzes; Beide halten den ideellen und teleologischen Zusammenhang des alten und neuen Testaments fest. Dagegen tritt bei dem Einen, bei Matthäus, die formelle Verwandtschaft des Christenthums mit dem A. T. mehr hervor, und demgemäß stellt sich ihm das letzte Mahl des Herrn vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte eines zu seiner wahren Bedeutung erhobenen, in seiner mosaischen Form und vorbildlichen Bedeutung abrogirten neutestamentlichen Passaessens dar, während bei Johannes diese Seite des Mahls, seine Verwandt-

schaft mit dem alttestamentlichen Ritus zurück-, dagegen das negative Moment, daß es keine streng gesetzliche Handlung mehr gewesen, daß es vor dem eigentlichen Festtermin der Juden stattgefunden, hervortritt. Wenn bei Matthäus der Zusammenhang beider Oekonomien in die Mahlzeit selbst gesetzt wird, so liegt derselbe bei Johannes in dem Objekt der Festmahlzeit, in der Schlachtung des Lamms, in der Parallele zwischen dem vorbildlichen und dem wahren Opferlamm, und die Congruenz der Todeszeit Jesu mit der Opferzeit des mosaischen Lamms steht daher bei dem vierten Evangelisten vorzüglich im Licht. Andererseits sind dem Lieblingsjünger, auf dem Standpunkt seines persönlichen Verhältnisses zu dem Herrn und des in ihm zu voller Bestimmtheit entwickelten christlichen Bewußtseins, an dem Abschiedsmahl eben die Scheidescenen, die unvergeßlichen letzten Reden des Meisters, in denen er die reiche Fundgrube, die Grundlage und Skizze aller Seiten des in der christlichen Kirche entwickelten Glaubens und Lebens erkannte, wichtiger als jener alttestamentliche Berührungspunkt, der dem Matthäus auf dem Standtpunkt seines christlichen Bewußtseins das Nächstliegende und Wichtigste war.[1] Ihm ist daher das Abschiedsmahl mehr das δεῖπνον der letzten ἀγάπη, die letzte Agape selbst, der Quellpunkt der letzten vollen Ergüsse der Geistesfülle seines Herrn, seiner Aufschlüsse über das innere Glaubensleben, über den Inhalt des Glaubens, über die weiteren Geistesentfaltungen in der Kirche, über die verborgene Lebensgemeinschaft Christi mit den Gläubigen — in der That ein Zeichen der Originalität beider Evangelisten, kraft welcher ein Jeder von ihnen in seinen Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu ganz seiner eigenthümlichen Anschauungsweise in Conception und Ausführung folgt, der Eine mehr das Aeußere, Faktische und die leichter sich imprimirenden Gleichnisse, der Andere mehr das Innere und Tiefste, wie es erst später ganz verstanden werden konnte, der Eine die Erscheinung des Herrn mehr nach ihrer dem alten Testament verwandten äußern Form, der Andere mehr nach ihrem das alte Testament überragenden innern Wesen wiedergibt, keiner ohne die andere Seite zugleich anzudeuten, Beide vollkommen wahr, aber nach den Anschauungen zweier der Zeit nach weit auseinander liegenden Entwicklungsstufen des christlichen Bewußtseins der Apostel selbst;

[1] Auf ähnliche Weise erklärt die Sache auch Frommann theol. Studien und Kritiken 1840, p. 4, S. 885 f.

Matthäus auf dem Standpunkt des ältesten apostolischen κήρυγμα, der Predigt der Judenapostel, in judenchristlichen und palästinensischen Kreisen; Johannes auf dem der spätesten apostolischen Erkenntnißstufe und Predigtweise, welche die Entwicklungen der Kirche bis zum Schluß des ersten Jahrhunderts vor sich und unter heidenchristlichen Gemeinden ihren Schauplatz gefunden hatte. Die Palästinenser, die Judenchristen, sind es daher besonders, welche auf jener ersten Entwicklungsstufe zurückgeblieben, ja über sie hinaus theilweise in's eigentliche Judenthum zurückgesunken, in dem kirchlich anerkannten, ohnehin in Palästina besonders und überhaupt wohl am frühesten allgemeiner verbreiteten Matthäus, der für sie noch die meisten Berührungspunkte darbot, eine Stütze suchen, während die Katholiker des zweiten Jahrhunderts sich vor Allem auf Johannes stützen, mit demselben aber Matthäus und das Petrinische κήρυγμα zu vereinigen wissen, und Paulus mit Luc. 22, 27 gerade in diesem Punkt die innere Vereinbarkeit und geschichtliche Wahrheit beider Darstellungen, der synoptischen und Johanneischen, durch seine Angaben (1. Corinth. XI, 23 f.) verbürgt. Wie von Palästina das Judenchristenthum, so geht von Kleinasien die Pauliniſch-Johanneische Reaktion dagegen und die Vertheidigung des autonomischen Christenthums aus und fließt in Rom in das umfassende katholische Christenthum zusammen, in welchem sofort beide Seiten, die der Verwandtschaft und des Gegensatzes zum A. T., grundsatzmäßig verknüpft werden, jedoch auf der Basis der alttestamentlichen Elemente, und daher später mit Ueberwiegen der letzteren und Zurücktreten der Pauliniſch-Johanneischen Innerlichkeit.

III. Ergebniß für die Evangelien des Marcus und Lucas.

Müssen wir hienach das Matthäus-Evangelium auch in der Art, wie es das Verhältniß der jüdischen Monats- und Ritustage zu den christlichen Heils- und Wochentagen bestimmt, wie ohnehin in Absicht auf die letzteren selbst mit dem vierten Evangelisten im Einklang finden, so fragt sich nur noch, ob dies auch von dem zweiten und dritten Evangelium gesagt werden kann, den Werken von Nichtaugenzeugen? Daß diese Evangelien Ueberarbeitungen sind, bei welchen die Urgeschichte Christi aus früheren apostolischen Aufzeichnungen mit

Benützung auch der mündlichen Zeugniſſe der Apoſtel ſelbſt zuſammengeſtellt iſt, geht, wie aus dem Charakter dieſer Evangelienſchriften, ſo aus ihrem Verhältniß zu Matthäus und Johannes in der vorliegenden Frage hervor, wenn es auch nicht der dritte Evangeliſt (Luc. I, 1 ff.) ſelbſt von ſich ſagte. Unverkennbar aber ſind die Quellen der beiden Synoptiker die paläſtinenſiſchen der älteſten Zeit und Matthäus ſelbſt. Beide benützten jedoch dieſe Quellen auf eigenthümliche Weiſe: der Eine zu einer kürzern Skizze auch für Nichtjuden, der Andere zu einer vollſtändigern Zuſammenſtellung deſſen, was er vorfand, mit Einreihung und Hervorhebung derjenigen Elemente des paläſtinenſiſchen Materials apoſtoliſcher Erinnerungen aus dem Leben Jeſu, in welchen die von Paulus in's Licht geſetzte Seite des Chriſtenthums ausgeſprochen war. Beide zeigen ſich als Ueberarbeiter auch darin, daß ſie das Unbeſtimmte der erſten Aufzeichnungen aus ihrer Auffaſſung des Zuſammenhangs der Begebenheiten und ihren mündlichen und ſchriftlichen Quellen apoſtoliſchen Urſprungs, wo ſich ihnen eine beſtimmtere Annahme aufdrängt, ergänzen. So ſcheidet in der Leidenswoche ſelbſt, was nach Matthäus (21, 1—23) auf zwei Tage zu fallen ſcheint (21, 1. 17. 18), Marcus (XI, 1. 12. 20) in drei Tage, wogegen Lucas, vermuthlich weil er in ſeinen Quellen zu wenig ſichere Anhaltspunkte, vielleicht auch nicht durchgängige Einſtimmung der Angaben fand, für die Streitreden der Paſſionswoche gar keine oder nur unbeſtimmtere Zeitangaben hat, wie das *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* (20, 1). Gerade in Betreff des Abſchiedsmahls Jeſu, das auch dieſe zwei Synoptiker einſtimmig mit Matthäus und Johannes auf den gleichen Wochentag verlegen, haben Beide eine beſtimmtere Deutung. Beide gehen von der *πρώτη τῶν ἀζύμων* des Matthäus aus und erklären ſie ihren nichtjüdiſchen Leſern richtig durch die Angabe des auf dieſe *πρώτη* fallenden jüdiſchen Ritus, des Paſſaopfers, *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* (Marc. 14, 12) und *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* (Luc. 22, 7). War nun auch die *πρώτη ἀζύμων* im Allgemeinen richtig die *ιδ'*, der Tag der Schlachtung des Lamms,[1]

[1] Origenes premirte dieſen Beiſatz. Sic ergo apparet, ſagt er, quod una eademque dies erat *paschae*, quando oportebat immolare pascha, et *azymorum*, quando oportebat tollere fermentum vetus et azyma manducare cum carnibus agni; et dies quidem paschae una erat, azymorum autem septem, connumerata videlicet die paschae cum ceteris sex. Ser. Comm. in Matth. IV. S. 406 ed. Lommatzſch. Eine ſpätere ungenaue Chronologie; der Tag des Paſſaopfers, die *ιδ'*, wird vielmehr von der *μεγάλη ἀζύμων* dem erſten der ſieben Mazottage als ein achter, als eigentlicher Paſſatag im A. T.

so war dennoch durch diesen Zusatz der von Matthäus unbestimmter angegebene Zeitraum, zu welchem nach seinem Ausdruck noch der Schlußabend der ιγ′ gerechnet werden konnte, schon auf eine Weise eingeengt, bei welcher, des unbestimmteren ἦλθε δὲ ἡμέρα τῶν ἀζύμων (Luc. 22, 7) ungeachtet, wenigstens bei Marcus jener Schlußabend der ιγ′ nicht mehr so leicht mitverstanden werden konnte, vielmehr es den Anschein gewinnen mußte, erst im Lauf der ιδ′ haben die Jünger den Herrn über die Passabereitung gefragt, das Passaabendmahl habe also nicht früher als am Schlußabend der ιδ′ stattgefunden; und das um so mehr, als beide im Allgemeinen ganz von der in ihren Quellen vorherrschenden Auffassung des Abschiedsmahls als eines neutestamentlichen Passamahls ausgingen und daneben die bei Matthäus vorhandenen Spuren der Verlegung desselben auf den Eröffnungsabend der ιδ′ (Matth. 26, 18), bei Lucas auch die zweite (Matth. 26, 5) sich in ihren Darstellungen durch die bloße Vertauschung einiger Worte für die von Matthäus gebrauchten verwischt haben. Gleichwohl hat Marcus außer jenem einzigen Beisatz für nichtjüdische Leser zur πρώτη ἀζύμων, der noch dazu an sich richtig und nur dem Worte nach zu eng ist, nichts, was über die Relation des Matthäus hinaus zu der Annahme nöthigte, der Herr habe sein Abschiedsmahl gleichzeitig mit der gesetzlichen Passafeier des jüdischen Volks gehalten und der Donnerstag sei die ιδ′ selbst gewesen.

Günstig ist dagegen der Annahme einer Feier vor dem gesetzlichen Termin:

1) bei Marcus und Lucas die Art, wie die Herberge zum Passa bestellt wird, auf die bei Matthäus das δεῖνα (26, 18) anspielt. Wenn erst am späten Nachmittage der ιγ′ mit anbrechender ιδ′ der Herr das Mahl bestellen und zwar für den Spätabend desselben Tages ιγ′—ιδ′ bestellen ließ, so konnte dies nur in dem Fall noch gut ausgeführt werden, wenn die Jünger alsbald einen schon völlig bereiteten Saal trafen. Wie und wo aber in der Eile einen solchen finden? Ποῦ ἑτοιμάσωμεν. Der Herr bezeichnet ihnen auf wunderbare Weise den Hausbesitzer, der ihnen einen gerüsteten Saal zeigen und auf seinen Befehl (cf. τὸ κατάλυμά μου und die ganze Art der Frage Marc. 14, 14) alsbald willig sein werde, ihn herzugeben. Nur so tritt auch dieser ganze Hergang in sein rechtes Licht, aus welchem Olshausen bibl. Comm. II, S. 414 vergeblich eine ganz natürliche verabredete Sache, Meyer (krit.-exeget. Comm. zu Matth. 26, 18 S.

unterschieden. Nach Origenes hat der Herr am 14/15. Nisan Passa gehalten. Wie er den Johannes damit vereinigte, ist nicht bekannt.

430) ohne zureichenden Grund eine ſpätere Tradition machen will. Man vergl. Grotius a. a. O. I, S. 506.

2) Günſtig für dieſelbe Annahme iſt ferner bei Lucas

a) der Zug, daß die Jünger erſt auf den Befehl Jeſu hin, das Paſſamahl zu beſtellen, die Frage an ihn richten: wo? Denn wenn auch dieſe Frage der Jünger ſchon am Schlußabend der ιγ′ ganz natürlich und es auch damals ſchon nicht zu früh war, vorſorglich an die Beſtellung zu denken, obwohl das Mahl erſt mehr als 24 Stunden nachher gehalten werden ſollte, ſo wird dagegen die Sache noch einfacher, wenn der Herr ſelbſt ihnen durch ſeinen gegen den Schluß der ιγ′ gegebenen Befehl zur Beſtellung den Anlaß gab, ſchon am 13. Niſan die Frage an ihn zu richten.

b) Günſtig iſt ferner bei Lucas das unbeſtimmte ἦλθε δὲ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, in welchem nicht liegt, daß dieſer Tag, die ιδ′, ſchon eingetreten, ſondern nur, daß ſie ganz nahe war.

c) Bei dem ganzen übrigen Hergang der Mahlzeit hat der Bericht des Lucas nichts, was über Matthäus hinaus für eine Congruenz der ιδ′ mit dem Donnerſtag ſprechen könnte, als die Worte, mit denen Jeſus das Abſchiedsmahl eröffnet haben muß: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ. Allerdings geht es nicht an, dieſe Worte mit den Kirchenlehrern des zweiten und dritten Jahrhunderts, z. B. Hippolytus, von dem jüdiſchen Paſſa des folgenden Tags zu verſtehen, das der Herr noch gewünſcht hätte, mit ſeinen Jüngern zu eſſen, das er aber nicht mehr mit ihnen halten werde. Τοῦτο τὸ πάσχα iſt ohne Zweifel ein gegenwärtiges Paſſa, das er bereits zu halten begonnen hatte. Allein wo liegt in dieſen Worten eine Spur davon, daß dieſes bereits begonnene Paſſa gleichzeitig mit den Juden, daß es nicht am Eintrittsabend der ιδ′ gehalten worden ſei, alſo vor dem geſetzlichen Termin? Vielmehr ſcheinen die Worte ſelbſt eben auf das Letztere zu führen. Mit Nachdruck ſagt der Herr: „es hat mich herzlich verlangt, dieſes Paſſa mit euch zu halten, ehe denn ich ſterbe. Dieſes Paſſa! Konnte er's noch ſo nennen, wenn es, obwohl ſonſt normal, doch nicht zur geſetzlichen Zeit ſtattfand? Das Paſſa des Meſſias war dieſes Abmangels ungeachtet dennoch in den Augen ſeiner Jünger und an ſich gewiß ein wahrhaftiges Paſſa, ja hier konnte und mußte er's mit doppelter Emphaſe ſo nennen. War doch das Mahl, zu dem ſeine Wünſche voraneilten, ein Paſſa von ganz eigenthümlicher, von höchſter Bedeutung. Dieſes Paſſa, d. i. dieſes feierliche Ab-

schieds-, Leidens- und Todes-Passa, in dem das typische erst zu seinem Wesen kommt, das hinfort von allen meinen Gläubigen zu meinem Gedächtniß gehalten werden soll, die Vorfeier meines Opfers am Kreuz, bei der ich mich selbst als das wahre Passalamm euch noch zu eigen geben wollte, das euch schon durch seine vorgesetzliche Zeit die Abrogation des Gesetzes anzeigt, diesen Gipfel der Passafeier hat mich herzlich verlangt, mit euch zu halten (m. vergl. Grotius a. a. O. I, S. 900). Trefflich passen dazu die Worte: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα. Ohne diesen gewaltigen Drang seines Herzens den Jüngern in einer letzten bedeutungsvollsten Passafeier den Sinn des Typus, die Kraft seines Versöhnungstodes, die Liebe, die ihn zum Opfer am Kreuz treibe, selbst noch aufzuschließen, dabei sich ihnen zu eigen zu geben und ein Gedächtniß seines Opfers und dieses Abschieds zu stiften — ohne diesen gewaltigen Herzensdrang hätte der Herr das Passa nicht schon jetzt, vorgesetzlich gehalten. Trefflich passen dazu ferner die Worte: πρὸ τοῦ με παθεῖν u. s. w. „mein Tod ist nahe, ich werde das Passa nicht mehr mit euch halten, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes — entweder geheimnißvoll = das, was jetzt noch bevorsteht als Schlußakt meiner Wirksamkeit auf Erden, das große Ereigniß im Reiche Gottes, das Leiden und Sterben des Menschensohns — oder auf das Passamahl selbst bezogen = bis ich im Reich Gottes, in dem Reich der Herrlichkeit, ein vollkommenes, das große Abendmahl, das große Liebesmahl, das große Erinnerungsmahl meines Versöhnungstodes, wobei ich mich selbst euch noch in höherm Maaße ganz mittheile, mit euch halten werde. Man vergl. Luc. 22, 30, Marc. 14, 25. ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ. Apok. 3, 20. 19, 9.

Können wir hienach auch bei den beiden andern Synoptikern, die einzige Erklärung der πρώτη ἀζύμων bei Marcus und Lucas ausgenommen, auf welche unter den vorliegenden Umständen kein Gewicht gelegt werden kann, keine Angabe finden, welche über Matthäus hinaus zu der Annahme treibt, der Donnerstag des Abschiedsmahls sei die ιδ', und nicht, wie Johannes berichtet, die ιγ' gewesen, so löst sich auch bei Marcus und Lucas die ganze Differenz zwischen dem synoptischen und Johanneischen Passabericht in die schon bekannte verschiedene Auffassung des Abschiedsmahls zwischen Johannes und Matthäus auf, deren Grund das verschiedene Alter dieser Berichte, die verschiedene Entwicklungsstufe des apostolischen Bewußtseins und daher auch der urchristlichen Geschichtschreibung ist, von der beide Berichte ausgehen; faktisch

aber stimmen sie zusammen, und auch bei Marcus und Lucas finden sich Spuren, daß die gegebene Auffassung des Matthäus die richtige im Sinn der palästinensischen Apostelradition ist.

Schluß.

Wir können daher nicht umhin, die Resultate dieser Untersuchung für die Evangelienkritik dahin kurz zusammenzufassen: Schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte sich ein Cyclus von Evangelienschriften herausgestellt, deren apostolischer Ursprung durch zuverläßige, noch ganz frische Tradition in der Kirche verbürgt war. Zwei Evangelien, das erste und vierte, treten in diesem Cyclus als Werke von Urapostеln und Augenzeugen bestimmt hervor und stehen daher in der Kirche bereits in unantastbarem Ansehen als urgeschichtliche Berichte von vollkommener Glaubwürdigkeit. Ihre Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit gegen einander fällt zusammen mit der in der Kirche des ersten Jahrhunderts und im Apostelkreise selbst offenbaren Verschiedenheit der Richtungen; der Angelpunkt, um den sie sich dreht, ist die Hauptfrage des ersten Jahrhunderts, welche durch alle Entwicklungen desselben durchgeht, das Verhältniß des N. T. zum A. T., des Evangeliums zum Nomos. Stehen sie auch beide in der Hauptsache auf dem Boden des specifischen Christenthums, gehen sie auch gleichmäßig von der organischen und teleologischen Einheit und Continuität beider Religionsökonomien aus, wie von der immer mehr in's Licht tretenden Differenz und Erhabenheit der neuen gegenüber der alten, als der Erfüllung über das Vorbild, die σκιὰ: so stehen doch — und was ist begreiflicher als das — gerade die frühesten Berichte auch noch am meisten auf dem Boden alttestamentlicher Form und Anschauungsweise und stellen die Erscheinung des Herrn von der Seite ihres formellen Anschlusses an Gesetz und Propheten dar, wogegen der späteste Apostelbericht auch über diese alttestamentliche Form beinahe ganz hinausgeschritten ist, und an der Person Jesu wie aus seinem Leben vorzugsweise das Eigenthümliche, über den Nomos unendlich Erhabene der neutestamentlichen Offenbarung, die Fülle göttlichen Glaubenslebens und specifisch-christlichen Glaubensbewußtseins hervorhebt, was Alles in einem Apostel wie Johannes unter der Leitung des h. Geistes je länger je mehr in Erinnerung und Bewußtsein treten mußte. Beide Arten von Berichten

enthalten so zugleich eine Entwicklungsgeschichte der Apostel selbst, deren End- und Anfangspunkte sie darstellen; beide vereinigen und ergänzen sich zu einem vollkommenen Bild des Herrn, sie geben die hiezu nöthigen Grundzüge, wenn sie auch gar nicht darauf Anspruch machen, eine vollständige Geschichte seiner Erscheinung auf Erden sein zu wollen (Joh. 20, 30 f. 21, 24 f.). Als ihre Krone steht das vierte Evangelium da, das neben seiner eigenen, sehr beachtungswerthen äußern Bezeugung und seinem höchst glaubwürdigen Selbstzeugniß vor Allem durch seinen innern, unauflösbaren, organischen Zusammenhang mit der unzweifelhaft ächt Johanneischen Passaobservanz der kleinasiatischen Kirche als ein authentisches Werk des Lieblingsjüngers mit der möglichsten geschichtlichen Evidenz beurkundet ist. Die Geschichte der Passafeier aber mit ihren sicher verbürgten, bis in's erste Jahrhundert zurückgehenden Zeugnissen ist eine der stärksten äußeren Beglaubigungen des uralten und wahrhaft apostolischen Ursprungs jener Evangelienberichte, ein Faden der Ariadne durch die Irrgänge der so viel anregenden und eben so viel irrgreifenden Kritik, ein Punkt in der Geschichte der ältesten Kirche, der, wie irgend einer, geeignet ist, auf die rechte Spur zu leiten und uns, da er bis in's Zeitalter der Apostel hinaufreicht, einen Halt zu gewähren, eine nahe Felsenzinne, von der aus mit Hülfe der neutestamentlichen Urkunden sichere Blicke in jenes gelobte Land, in den Herd der Bewegungen der ersten apostolischen Zeit, nach Palästina und Kleinasien, geworfen werden können, Blicke, die uns in Johannes und Matthäus, in Petrus und Paulus, bei aller Verschiedenheit ihrer Individualität, gleichwohl in dem Wesen des Christenthums einige und engverschlungene Apostelpaare mehr und mehr erkennen lassen werden.

I. Verzeichniß der Urkunden-Beilagen.

	Seite
Anatolius Laod. περὶ τοῦ πάσχα κανόνες	221
Anonymus adv. Quartod.	66
Apolinaris Hierap. περὶ τοῦ πάσχα Fragment a, b	22
Chrysostom. Homil. in Pascha (spuriae)	225
Clem. Alex. περὶ τοῦ πάσχα a, b	60
Constantini Epist. ad Episc. As.	260
Διάταξις τῶν ἀποστόλων a, b, c, d, e, f	239
Dionysius Alex. Ep. ad Basilidem	209
Epiphanius Haeres. 50, § 1	237
Eusebius H. Eccl.	220
Hippolytus περὶ τοῦ πάσχα	65
,, πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις	65
,, πίναξ	200
Irenaeus Ep. ad Victor. Episc. Roman. a, b, c	93
Melito περὶ τοῦ πάσχα	17
Petrus Alex. I. Martyr. περὶ τοῦ πάσχα a, b	226
Polycrates Ep. ad Victor a, b	91
Synod Palaestin. Epist. a	95
Theodoret. Fabul. Haereticorum	252
Tricentius ad Petrum Al. περὶ τοῦ πάσχα	238

II. Wort-, Sach- und Namen-Register.

A.

Abendmahl, nicht Objekt, sondern Begehungsmittel der christlichen Passafeier 105. 186. Bei Matthäus und Johannes aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt 307 und Abrogativ-Passa 313. 318.
Agathobulos 224.
ἄζυμα 305. 311 (s. Passa).
Afrikanus s. Julius Afr.
αἷμα und ὕδωρ 53.
Alexandrinische Gemeinde 144 f.
Aloger 279 f.
ἀναγεννηθῆναι 284. 286.
Anatol. von Laodicea 208. 220. 225. 232.
Anticipirtes Passamahl 312 f. 321. 322.
Antiochenisches Concil vom Jahr 341 verbietet die quartodecimanische Passafeier 241.
Apollinaris, der Hierapolite 10. 19. 25 f. 84. 163. Ein Quartodecimaner 56 f. 117. Aechtheit seiner Fragmente 19 f. Seine Chronologie der Leidenswoche 36 f. Seine Evangelienschriften 48 f. Seine Harmonistik u. s. w. 277. 287. 288. 295. 296. 303. 304 f.
Apostel, Hauptauctoritäten unter ihnen 146 f. Entwicklungsstufe ihres christlichen Bewußtseins 318 f.
Apostolisches Zeitalter. Gegensätze in demselben 192 ff.
Apostol. Constitut. 208. 216.
Aequinoctialpunkt 207 f. 223. 232.
Aristion 282.
Aristobulos 208. 224.
Athanasius 72.
Audianer 235. 254 f. Ihre Eigenthümlichkeit in Dogma und Ritus 254 f. Ihre Beweisschrift 256 ff.
Auferstehung, Gedächtnißtag ders. bei den Orientalen 265.
Augusti 9.
Augustin 81. 167.
Aurel. Marc. 141.

B.

Barnabas 145. 148. 173.
Baumgartencrusius 53.
Baur, Dr. 1. 27 f. 40 f. 44. 47 f. 52 f. 115. 119. 123 f. 133. 136. 142. 158 f. 164. 274 f. 285. 288. 291. 295 f. 305.
Benhaarbaim 38.
Bindemann 285.
Bischöfe des zweiten Jahrhunderts 89. 136 f. 143 f. 151, 156.
Bissextus 201.
Blastus 11. 86 f. Sein Zusammenhang mit der Laodiceerpartei 86.
Bleek, Dr. 1. 280. 285. 291. 297.
Bretschneider 1. 273.

C.

Cäsarea 143.
Cajus 138.
Cassius, Bischof 143.
Cerinth 280 f.
Charfreitag 110. Feier desselben bei den Orientalen 111. Termin dess. 111. 213 f.
Charsamstag 213 f.
Charwoche 103. 175. 179. 209.
Christus, das wahre Passalamm 119. 184. 191.
Chronicon Paschale 4. 21.
Chronologie s. Leidenswoche.
Chrysostomus 225.
Citationsweise der ältesten Kirche 281. Ihre allmälige Aenderung 284.
Clemens von Alexandrien 18. 60 f. 146 f. 276. 303. 305. Seine Chronologie der Leidenswoche 61 f. Ueber das Joh. Ev. 286.
Clemens von Rom 43.
Clementinische Homilien 142. 145. 161. 286.
Constantin, Kaiser 106. 219 f. 234. Sein Schreiben über die Passafeier 260 ff.
Constitutiones Apost. 255. s. Apostol. und διαταξις.

Corinth. Gemeinde daselbst 139.
Credner 285.

D.

De Wette 31. 285. 313.
διάταξις ἀποστόλων 240. 255. 256 f. Eine Vermittlungsschrift 257 f.
Dionysius, Bischof von Corinth 139.
Dionysius von Alexandrien 209. 215. 220.

E.

Ebioniten 8. 59. 64 f. 69 f. 73 f. 171. 194.
Ebrard 1. 40. 49. 280.
Ἕλληνες 152.
Ἑλληνισταί 153.
ἐμβόλιμος 200.
Ephesus, Streit mit Rom über das Passa 76 f. Aeußerer Differenzpunkt 76 f. Inneres Motiv der Differenz 101 ff. Momente ders. 130 ff. Gemeinde in Ephesus 151.
Epiphanius 81. 158. 235. 239 f. Schildert die Q.D. aus den Gesichtspunkten des vierten Jahrhunderts 242 f.
Episcopat 161.
ἑορτή 102. 186.
εὐαγγέλιον 100. 113. 285. 288. 300.
Eusebius 20. 89. 220. 234. 260. 283.
Evangelien. Johannes u. Matth. 46 f.
Evangelienliteratur im zweiten Jahrh. 49. 71. 75 f. 324 ff.

F.

Fabricius 200.
Fasten 108.
Fastenschluß, zu Ostern, 112. 203 f.
Fastenzeit 217.
Fasttage, wöchentliche, 172 f.
Feste, erste christl. Wochen- und Jahresfeste 107. 174. 177 f. 179 ff.
Florinus 86.
Franck 285.
Freitag 172. 214.
Frommann 318.
Frühlingstag- und Nachtgleiche 223. s. Aequinoct.

G.

Gieseler, Dr. 10. 111. 123. 280. 288.
γραφαὶ ἁγίαι 289.
Grotius s. Hugo Grotius.
Guericke 167. 171.

H.

Harmonistik der alten Kirche 303 f.
Hase 312.
Hegesipp 139. 159.
Hengstenberg, Dr. 31. 297.
Henoch, Buch, 225.
Heracleon 286.
Hierapolis 151.
Hieronymus 20.
Hippolytus 65. 199. 277. 303. 305. Passacalcul 199. Bildsäule 200. Inschriften ders. 200 ff.
Hugo Grotius 311 f. 322 f.

J.

Jahresfeste s. Feste.
Jakobus, Bischof von Jerusalem 143. 147. 177.
Ideler 222.
Jejunium s. Fasten.
Jerusalem, Tradition von, 143. 164.
Ignatius, seine Briefe 281.
Iken 312.
Johannes der Apostel 124. 146 f. 148 f. 155 f. Der Lieblingsjünger 158. Der Apokalyptiker 159. 291. Kein Judaist 164. 186. Seine Chronologie der Leidenswoche 190. 297. 308. Seine Auffassung des Todes Jesu 188 f. Johannes der Presbyter 282.
Johanneisches Evangelium. Argumente dagegen aus dem Passastreit 273 ff. 276. Wahres Verh. desselben zur kleinasiatischen Passafeier 277. 292 f. Aeußere Zeugnisse für dasselbe 279 f. Es ist uralt 279 f. Aelteste Bestreiter desselben 279. Selbstzeugniß des Evangelisten 295. Der ächt Joh. Ursprung des Evang. 294 f. Sein eigenthüml. Charakter 307 f.
Johanneisch. Ueberlieferungsstoff ꝛc. 281.
Josephus 34. 62. 208. 224.
Irenäus 87. 92 ff. 98 f. 136. 157. 173. 185 f. 217. 279. 283. 286 f. Seine Evangelientetras 50 f.
Juden. Ihre Zählungsweise 38.
Judenchristen s. Ebioniten.
Julius Afrikanus 63.
Justinus der Märtyrer 119. 138. 174. Seine ἀπομνημονεύματα 284.

K.

Karäer 312.
Katholiker der ältesten Zeit 166.
Katholischer Einheitsdrang 270 f.
Kirchhofer 284. 287.
Klarus, Bischof 143.
Kleinasiatische Kirche. Ihr dogmatischer Standpunkt im zweiten Jahrh. 74. 81 f. 84. 114. 117 f. 124. 165. 194 f. 234 f. Ihre Passafeier judaisirend? 124. 191. Aecht Johanneisch 278. Ihr Uebertritt zum occidentalen Ritus im vierten Jahrhundert 240 f. Ihr Streit mit dem Occident im dritten und vierten Jahrh. 234 ff.

Kleinasiatische Presbyter als alte Zeugen 279.
κυριακὴ 170. 173 f.

L.

Laodicea. Streit daselbst über das Passa 16. 55 f. 73 f.
Laodiceerpartei. Ihre Chronologie der Leidenswoche 36 f. 56. Ebioniten 57 f. 288. 304 f.
Leidenswoche. Chronologie derf. 35 f. 63. Die Wochentage ihrer Ereignisse von allen Evangelisten gleich angegeben 299 f. Joh. Laodiceerpartei ꝛc.
Lucas, sein Evangelium 319 f.
Lücke, Dr. 35. 53. 120. 155. 160. 284. 298. 309. 312.

M.

Marcion 141. 279.
Marcus, sein Evangelium 145. 148. 319.
Matthäus, sein Evangelium. Dessen Alter 295 f. Griechischer Text 296. Seine Differenz mit Johannes in der Passafrage 297 ff. Seine palästinensische Bestimmung 303. Eigenthümlichkeit 310 f. Lieblings-Evang. der Judaisten 303.
Mazotritus 32 f. Anfangszeit dess. 34.
μεγάλη ἀζύμων 30.
Melito, Bischof von Sardes 9. 10. 17. 25 f. 52. 84. 118. 151. 161. 287. 305. Seine Schriften bei den Audianern bekannt? 255.
Meyer 321.
Moed, das Moedessen 308.
μονὴ 279.
μονόκερως 23 f.
Mosaischer Ostervollmond 228 ff.
Mosheim 9. 112. 121 f.
Musäus 208. 224.
μυστήριον 97.

N.

Narcissus, Bischof 143.
Neander, Dr. 19. 27. 118. 122. 123. 124. 137. 164. 168. 179. 186. 306. 311.
Nicänisches Concil 13.
Nicodemus. Evang. Nicodemi 250.
Niedner 123.
Nisan, vierzehnter, Passatag 33. Den kleinas. Quartodecimanern im zweiten Jahrh. der Todestag Jesu 96 f. Warum von Polykrates so streng eingehalten? 125.

O.

Occidentale Kirche 78 ff. 132. Ihre Passafeier, Wiege derselben 163 f. 178. Gestalt derselben im dritten und vierten Jahrh. 198 f.
Olshausen 153. 311. 321.
Orientale Kirche s. kleinasiat. Kirche. Deren Passafeier, Wiege derselben 163. 178. Nicht judaistisch 191. Ihre Gestalt im dritten und vierten Jahrh. 233 f.
Origenes 69. 106 f. 119. 217. 320.
Osroene 220.
Ostern s. Passa.
Osterkalender 209. 232 f.
Ostercanon im dritten Jahrh. 200 f. Wochencanon 203 f. Jahrescanon 207. 218. 228 ff.
Ostercommunion 97 f. 104 f.
Osterfest. Fastenschluß an demselben im Occident 97.
Osteroctave 218.
Ostersonntag 102. 202. 203 f. 205. Verschiebung desselben 206.
Ostervollmond 204. Nie vor der Frühlingstag- und Nachtgleiche 207. Altjüdische Berechnung desselb. 225. 228 ff.

P.

Pacian 86.
Palästina, seine Tradition 143.
Papias 163. 282.
Papirius 161.
πάσχα — φαγεῖν 308. Christliche Bedeutung des Worts 105. Ursprung derselben 106. σταυρώσιμον, ἀναστάσιμον 106.
Passa, alttestamentliches 31 f. Zeit und Tage desselben 33. 301. Passaritus 32. Anfangspunkt desselben 34. Mazotritus 33. ἄζυμα 305. 311. μεγάλη ἀζύμων 30. 31. 320. πρώτη ἀζύμων 35. 39. 305. 310 f. Dauer 34.
Passafeier, neutestamentliche. Perioden derselben 12. 196. 269 f. Urgeschichte 168 f. Urapostolischer Typus 169. Paulinisch-Johanneischer Typus 179 f. 192 f. Geschichte derselben im dritten und vierten Jahrh. 267 ff.
Passaliteratur 2 f. 121 f.
Passastreit, seine Ausdehnung woher? 126. Aeußere Motive desselben 124 f. Sein Charakter zunächst rituell 129. Innere Motive desselben 101 ff.
Patmos 156.
Paulus, der Apostel 124. 150. 177. 179. f. 182 f.
Pentekoste 106. 112. 180. 218.
πέταλον 158 f. 291.
Petrus, der Apostel 137. 146 f. 176.
Petrus I., Bischof von Alexandrien 226 f.

Pfaff, Chr. M. 94.
Philippus, der Apostel 138. 148 f. 153. Seine Töchter 152 f. 157 f. 160 f.
Philippus, der röm. Kaiser 215.
Philo 34. 208. 223 f. 309. 314.
Photius 20. 66.
Pilatus. Acta Pilati 248 f.
Plato 42.
Polykarp, Bischof 158. Sein Brief 281. 282. 283.
Polykrates, Bischof von Ephesus 91. 99. 115 f. 138. 150. 157. 162. 274. 275. 289 f. 291.
Pontus 143.
Portos 3.
πρώτη ἀζύμων s. Passa.
Protopaschiten 272.
Ptolemais 143.
Ptolemäus der Gnostiker 286.

Q.

Quadragesimalfasten 217.
Quartodecimaner des zweiten Jahrh. 57 f. Kirchliche 74. 84. Wann wurden sie Häretiker? 270 f. Ebionitische s. Ebioniten.
Quartodecimaner des dritten und vierten Jahrh. 240 f. Erste Art 245 f. Zweite Art 248 f. Es ist ihnen um den Todestag Jesu zu thun 242. 252. Ihr angebliches Judaisiren 245 f. 267 f. Verhältniß ihrer Praxis zu der altasiat. 242 f. 266 f. OD. des Constantin 259.

R.

Rauch 31.
Rettberg 28. 112. 122. 129 f.
Rheinwald 167.
Römische Kirche 126. 164.

S.

Sabbat, ein Fasttag 108. 173. 213.
Sagaris 9.
Sardes 155.
Schaltjahr 200.
Schneckenburger, Dr. 31.
Schwegler 1. 40. 115. 120. 123. 124. 130. 164. 273 f. 285. 288. 296.
Sieffert 34. 297 f. 299. 311 f.
Smyrna 155.
Sokrates, der Kirchenh. 139. 217. 220.
Sonntag 169 f.
Soter, röm. Bischof 139 f.
Sozomenus 217.
στασιάζειν 40 f.
στάσις 41.
Stephanus 153.
στοιχεῖα 150.
Strauß 297 f. 312.
Symeon, B. von Jerusalem 143.

T.

Tertullian 77. 80. 108 f. 112. 119. 173. 215. 218. 280.
Testament, A. und N. T. Verh. beider zu einander 182 f. 188.
Theile 316.
Theodoret 66. 252.
Theophilus, Bischof von Cäsarea 143.
Theophilus von Antiochien 50. 288 f.
Thiersch 280.
Tholuck, Dr. 312.
τηρεῖν 99. 136.
Tradition, die kirchliche 146. Ueber die Passafeier 134 f. Die römische 136 f. Die corinthische 139. Die palästinensische 143. Die alexandrinische 144. Die phrygische 152. Die lydische 155. Zeit der mündlichen Tradition 281 f.
Tricentius ein orient. OD. 230 f. 251 f.
Tod Jesu, Auffassung desselben 80. 111. 149. 185. 188 f.

U.

Ueberlieferung s. Tradition.
ὕδωρ und αἷμα 52 f.
Urwoche, das Bildungsprincip des occidentalen Ritus 225.

V.

Valentin, der Gnostiker 285.
Victor, Bischof von Rom 91 f.

W.

Wieseler, Dr. 27. 31. 40. 49. 297. 308. 309. 312. 315 f.
Wochencyclus im N. T. 169.
Wochenfeste s. Feste.

Z.

Zeller 53. 274. 276. 285.

Bei **Flammer** und **Hoffmann** in Pforzheim sind ferner erschienen und in allen Buchhandlungen vorräthig:

Zur

Kirchlichen Christologie.

Die orthodoxe

Lehre vom doppelten Stande Christi

nach

lutherischer und reformirter Fassung.

Von

Dr. Schneckenburger,

ordentlichem Professor der Theologie in Bern.

Preis Thlr. 1. 15 Ngr. oder fl. 2. 15 kr.

Religion und Natur.

Randglosse eines Protestanten

zu

Hirscher's Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart.

Von

Dr. **Gustav Widenmann.**

Geheftet. Preis Thlr. 1. oder fl. 1. 30 kr.

Die neue illustrirte Zeitschrift Nro. 52 sagt über dieses Werkchen:

Wir haben hier eine kleine, unscheinbare Schrift vor uns, ein Büchelchen, das der Verfasser bescheiden: „Randglosse zu J. B. Hirscher's Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart" betitelte. Aber in dieser Broschüre liegt ein Schatz von Weisheit und Wahrheit, den wir vergeblich in dickleibigen Folianten suchen, der dieselbe in unserer Zeit der religiösen Wirren, des Aber- und Unglaubens zu einer merkwürdigen Erscheinung macht.

Ja, als eine Erscheinung begrüßen wir diese Schrift, welche sich zur Aufgabe gestellt hat, die geoffenbarte Religion als mit dem Naturgesetz im höchsten, innigsten Einverständniß stehend darzustellen und dies mit einer lichtvollen Klarheit, mit einer Sicherheit und Ruhe, mit einem Gottesbewußtsein ausführt, die uns vor ihrem Verfasser die größte Achtung abnöthigen, selbst da abnöthigen, wo wir der Kühnheit seiner Spekulation noch nicht zu folgen vermögen. Das Buch ist

eine Frucht des individuellen Entwicklungsganges des Verfassers in religiösen Dingen, aber „eine goldene Frucht in silberner Schale", das reife Produkt tiefen Forschens über die geistige Natur des Menschen und seine Verbindung mit Gott, das Resultat ernsten Ringens und Strebens nach Erkenntniß Gottes und der Dinge, endlich der Beweis, daß der Verfasser zu einer solchen Erkenntniß, zu einem solchen Einklang des Göttlichen im Menschen zu seinem Ursprunge siegreich hindurchgedrungen. Daher die Ueberzeugungskraft in den Beweisen, die Klarheit in der Durchführung, die Würde der Behandlung, daher der begeisterte Schwung der Sprache: Eigenschaften des Werkes, die Jedem, er möge auf einem Standpunkte stehen, auf welchem er wolle, unbedingt die höchste Achtung vor der schönen Innerlichkeit einer Individualität mit solch' erwecktem Seelenleben abzwingen.

Das Bekenntniß
der
Deutschkatholiken und Lichtfreunde.
Nebst einem Nachwort an G. G. Gervinus.

Von

Dr. Gustav Widenmann.

Geheftet. Preis 7 Ngr. oder 21 kr.

Das theolog. Kirchenblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung spricht sich in Nro. 22 über diese Schrift also aus:

Vorliegendes Schriftchen, das wir ungeachtet seines geringen Umfanges dem Wichtigsten und Bedeutendsten, was die literarische Tagesfluth hervorgebracht hat, zuzählen, leistet weit mehr, als sein Titel zu versprechen scheint. Der Verfasser, ein Laie, der aber mehr und tiefer als viele Theologen über die wichtigsten religiösen Probleme nachgedacht hat, bekennt sich nach seiner eigenen Versicherung im Vorworte zu dem vollständigen christlichen Dogma, aber anstatt wie dies bisher von rechtgläubiger Seite immer nur geschehen, den Gegensatz herauszuheben, in welchem das Bekenntniß der Deutschkatholiken und Lichtfreunde zu dem dogmatischen Christenthume stehe, fühlt er sich getrieben, vielmehr den Zusammenhang zwischen dem Bekenntnisse der genannten Kirchenparteien und den christlichen Glaubensartikeln nachzuweisen und insbesondere die Meinung geltend zu machen, daß jenes Bekenntniß eine unerläßliche Vorstufe des christlichen Glaubens sei. Aus solcher Auffassung ergibt sich ihm dann die praktische Folgerung, daß die Erscheinung von kirchlichen Parteien, welche sich zunächst auf jene Vorstufe beschränken, weit entfernt, ein Abfall vom Christenthume zu sein, vielmehr eine ganz natürliche Sache und ein Zeichen gesunder Fortbildung des kirchlichen Lebens sei, und daß man dieselbe nicht nur ungern und aus äußeren Rücksichten, z. B. um das politische Leben von lästigen, ja gefährlichen Verwickelungen frei zu halten, sondern im Interesse einer gründlichen religiösen Fortentwickelung des Volkes gewähren lassen solle. — Wir schließen damit unser Referat über obige inhaltreiche Schrift und wünschen, daß dieselbe, welche die religiös-kirchlichen Fragen unserer Zeit in einem durchaus neuen Lichte erscheinen läßt, in den weitesten Kreisen die Berücksichtigung und Beachtung finden möge, die sie in so hohem Grade verdient.

DUE JUN, 22 1934